Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique1719unse

17

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

NOUVELLE SÉRIE CINQUIÈME ANNÉE TOME V

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA ET Cie
RUE BONAPARTE, 90
1908

THE GETTY CENTER
LIBRARY

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

PII DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ X

De sententiis pontificalis consilii rei biblicæ provehendæ præpositi ac de censuris et pœnis in eos qui præscripta adversus modernistarum errores neglexerint

MOTU PROPRIO

Præstantia Scripturæ Sacræ enarrata, ejusque commendato studio, Litteris Encyclicis *Providentissimus Deus*, datis XVI calendas decembres a. MDCCCLXXXXIII, Leo XIII, Noster immortalis memoriæ Decessor, leges descripsit quibus Sacrorum Bibliorum studia ratione proba regerentur; Librisque divinis contra errores calumniasque Rationalistarum assertis, simul et ab opinionibus vindicavit falsæ doctrinæ, quæ *critica sublimior* audit; quas quidem opiniones nihil esse aliud palam est, nisi *Rationalismi commenta*, quemadmodum sapientissime scribebat Pontifex, *e philologia et finitimis disciplinis detorta*.

Ingravescenti autem in dies periculo prospecturus, quod inconsultarum deviarumque sententiarum propagatione parabatur, Litteris Apostolicis *Vigilantiæ studiique memores*, tertio calendas novembres a. MDCCCCII datis, Decessor idem Noster Pontificale Consilium seu *Commissionem* de re Biblica condidit, aliquot doctrina et prudentia claros S. R. E. Cardinales complexam, quibus Consultorum nomine, complures e sacro ordine adjecti sunt viri, edoctis scientia theologiæ Bibliorumque Sacrorum delecti, natione varii, studiorum exegeticorum methodo atque opinamentis dissimiles. Scilicet id commodum Pontifex, aptissimum studiis et ætati, animo spectabat, fieri in Consilio locum sententiis quibusvis libertate omnimoda proponendis, expendendis disceptandisque; neque ante, secundum eas Litteras, certa aliqua in sententia debere Purpuratos Patres consistere, quam quum cognita prius et in utramque partem examinata rerum argumenta forent, nihilque esset posthabitum, quod posset clarissimo collocare in lumine verum sincerumque propositarum de re Biblica quæstionum statum: hoc demum emenso cursu, debera sententias Pontifici Summo subjici probandas, ac deinde pervulgari.

Post diuturna rerum judicia consultationesque diligentissimas, quædam feliciter a Pontificio de re Biblica Consilio emissæ sententiæ sunt, provehendis germane biblicis studiis, iisdemque certa norma dirigendis perutiles. At vero minime deesse conspicimus qui, plus nimio ad opiniones methodosque proni perniciosis novitatibus affectas, studioque præter modum abrepti falsæ libertatis, quæ sane est licentia intemperans, probatque se in doctrinis sacris equidem insidiosissimam maximorumque malorum contra fidei puritatem fecundam, non eo, quo par est, obsequio sententias ejusmodi, quamquam a Pontifice probatas, exceperint aut excipiant.

Quapropter declarandum illud præcipiendumque videmus, quemadmodum declaramus in præsens expresseque præcipimus, universos omnes conscientiæ obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de re Biblica, ad doctrinam pertinentibus, sive quæ adhuc sunt emissæ sive quæ posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum a Pontifice probatis, se subjiciendi; nec posse notam tum detrectatæ obedientiæ tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent; idque præter scandalum, quo offendant, ceteraque quibus in causa esse coram Deo possint, aliis, ut plurimum, temere in his errateque pronunciatis.

Ad hæc, audentiores quotidie spiritus complurium modernistarum repressuri, qui sophismatis artificiisque omne genus vim efficacitatemque nituntur adimere non Decreto solum *Lamentabili sane exitu*, quod v nonas Julias anni vertentis S. R. et U. Inquisitio, Nobis jubentibus, edidit, verum etiam Litteris Encyclicis Nostris *Pascendi Dominici gregis*, datis die VIII mensis Septembris istius ejusdem anni, Auctoritate Nostra Apostolica iteramus confirmamusque tum *Decretum* illud Congregationis Sacræ Supremæ, tum *Litteras* eas Nostras *Encyclicas*, addita *excommunicationis* pœna adversus contradictores; illudque declaramus ac decernimus, si quis, quod Deus avertat, eo audaciæ progrediatur ut quamlibet e propositionibus, opinionibus doctrinisque in alterutro documento, quod supra diximus, improbatis tueatur, censurâ ipso facto plecti Capite *Docentes* Constitutionis *Apostolicæ Sedis* irrogatâ, quæ prima est in excommunicationibus latæ sententiæ Romano Pontifici simpliciter reservatis. Hæc autem excommunicatio salvis pœnis est intelligenda, in quas, qui contra memorata documenta quidpiam commiserint, possint, uti propagatores defensoresque hæresum, incurrere, si quando eorum propositiones, opiniones doctrinæve hæreticæ sint, quod quidem de utriusque illius documenti adversariis plus semel usuvenit, tum vero maxime quum modernistarum errores, id est *omnium hæreseon collectum*, propugnant.

His constitutis, Ordinariis diœcesum et Moderatoribus Religiosarum Consociationum, denuo vehementerque commendamus, velint pervigiles in magistros esse, Seminariorum in primis; repertosque erroribus modernistarum imbutos, novarum nocentiumque rerum studiosos, aut minus ad præscripta Sedis Apostolicæ, utcumque edita, dociles, magisterio prorsus

interdicant : a sacris item ordinibus adolescentes excludant, qui vel minimum dubitationis injiciant doctrinas se consectari damnatas novitatesque maleficas. Simul hortamur, observare studiose ne cessent libros aliaque scripta, nimium quidem percrebrescentia, quæ opiniones proclivitatesque gerant tales, ut improbatis per Encyclicas Litteras Decretumque supra dicta consentiant : ea summovenda curent ex officinis librariis catholicis multoque magis e studiosæ juventutis Clerique manibus. Id si sollerter accuraverint, veræ etiam solidæque faverint institutioni mentium in qua maxime debet sacrorum Præsulum sollicitudo versari.

Hæc Nos universa rata et firma consistere auctoritate Nostra volumus et jubemus, contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, die XVIII mensis Novembris a. MDCCCCVII, Pontificatus Nostri quinto.

PIVS PP. X.

COMMUNICATION

DE LA

COMMISSION PONTIFICALE

POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

Examens pour la licence en Écriture Sainte.

La sixième session d'examens pour la licence en Écriture Sainte s'est tenue au Vatican les 11, 12 et 14 novembre 1907. Les sujets suivants ont été proposés pour l'examen écrit :

I. Examen d'exégèse : 1° Exégèse du discours de Notre-Seigneur aux bons et aux méchants au jugement dernier. Matth., xxv, 31-46.

2° Exégèse du récit de la résurrection de la fille de Jaïre dans les trois synoptiques. Matth., ix, 18-19, 23-25; Marc, v, 21-24, 35-43; Luc, viii, 40-42, 49-56.

3° Exégèse de la parabole du bon Samaritain. Luc, x, 25-37.

(Un des trois sujets au choix des candidats).

II. Examen d'histoire. — Ce qu'étaient les procurateurs romains en Palestine et leur rôle dans l'histoire évangélique et apostolique.

III. Examen sur l'Introduction. — Introduction spéciale à l'Évangile de S. Marc.

Trois candidats ont subi avec succès l'épreuve écrite et l'épreuve orale :

M. l'abbé J. Cascua, prêtre du diocèse de Bayonne, docteur en théologie de l'Université grégorienne.

M. l'abbé Léon Gontard, prêtre du diocèse de Grenoble, docteur en théologie des Facultés catholiques de Lyon.

Le R. P. Giac. Mezzacasa, de la Société des Pères Salésiens, docteur en théologie du Collegio theologico Romanæ Studiorum Universitatis.

Rome, 10 décembre 1907.

F. Vigouroux P. S.-S.,
L. Janssens O. S. B.,
Secrétaires de la Commission biblique.

LES FRÈRES DU SEIGNEUR

La question des « frères du Seigneur » ne comporte plus de solution nouvelle, on a déjà écrit sur le sujet tout ce qui pouvait être dit. Il ne reste qu'à préciser dans quelle mesure ces explications cadrent avec les textes. Et ici, la tâche n'est pas aisée; par le nombre et le caractère de ses données, le problème reste un des plus complexes du Nouveau Testament. Cette complexité même est cause que dans la préférence accordée à telle solution, il est facile de prendre le change ou de le donner. En ne tenant compte que d'une partie des éléments du débat, en perdant de vue la langue, les mœurs et les croyances du milieu où nos évangiles ont été rédigés, on lèvera sans peine la difficulté créée par l'expression de « frères du Seigneur » : il suffit de dire que Jésus n'a pas été le fils unique de sa mère; mais cette solution sommaire, séduisante par sa simplicité, n'est en définitive qu'un leurre. On ne tarde pas à s'apercevoir qu'à la place d'une difficulté, réelle sans doute, mais pas insurmontable, on en a soulevé plusieurs autres, dont l'ensemble fait sur l'esprit une impression autrement décisive.

Pour mettre quelque ordre dans cette étude, nous l'avons divisée en trois parties : 1° Les faits, 2° les explications qui en ont été données, 3° critique et conclusion.

I. — LES FAITS.

1. Les quatre évangélistes, l'auteur des Actes et S. Paul parlent des « frères du Seigneur » (1). D'après S. Matthieu et S. Marc, ils s'appellent Jacques, Joseph, Siméon, et Jude. Là même on fait mention des sœurs de Jésus, qui habitent Nazareth (2).

(1) Matth. 12 [46], 13 [55]; Marc 3 [31], 6 [3]; Luc 8 [20]; Jean 2 [12], 7 [5]; Act. 1 [14]; 2 Cor. 9 [5].

(2) Matth. 13 [55], Marc 6 [3], dont le témoignage, en ce qui concerne Jacques, est renforcé par celui de S. Paul, *Galat.* 1 [19]. Les Grecs ont parfois adouci la forme hébraïque du nom de Joseph en Ἰωσῆς, Ἰωσῆτος (Marc 6 [3], 15 [40, 47]); pour s'en convaincre, il suffit de comparer dans une édition critique, Matth. 13 [55] avec 27 [56]. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Galatians*, « The Brethren of the Lord », p. 268, doute de l'identité des deux noms (Ἰωσήφ et Ἰωσῆς), mais c'est à tort. Cf. Dalman, *Grammat. aram.*, p. 175; Allen, *Comment. on the Gospel according to S. Matthew* (1907), p. 156, 299.

Les trois premiers évangélistes comptent, au nombre des femmes pieuses qui suivent le Christ et se tiennent au pied de la croix, Marie mère de Jacques, que S. Matthieu et S. Luc disent, plus expressément encore, être la mère de Jacques le Mineur et de Joseph (1). D'autre part, S. Jean écrit de cette même Marie qu'elle était la sœur de la mère de Jésus; puis il ajoute, pour la caractériser davantage, ἡ τοῦ Κλωπᾶ « celle de Clopas » (2).

Les frères du Seigneur ne croyaient pas en lui pendant sa vie publique (3); bien qu'après la Résurrection, on les voie figurer au nombre de ses disciples (4). Et pourtant, quand les évangélistes énumèrent les Apôtres, ils groupent invariablement trois noms qui, à tort ou à raison, ont fait penser aux frères du Seigneur; ce sont Jacques d'Alphée, Jude de Jacques et Siméon le Cananéen ou Zélote. Dans S. Matthieu et S. Marc, on lit, à la place de Jude, Lebbée ou Thaddée (5). Enfin, il ne faut pas perdre de vue qu'une des épîtres catholiques se donne pour l'œuvre de Jude, frère de Jacques (6).

2. A ces données des textes canoniques il faut joindre ce qui se lit dans Flavius Josèphe et dans Hégésippe.

Le premier rapporte que, vers l'an 62, « fut mis à mort Jacques, le frère de Jésus, qui est appelé Christ » (7). Eusèbe, qui connaît le passage de Josèphe, en appelle, pour ce même fait, à deux autres documents : les *Recognitiones clementinæ* et l'histoire d'Hégésippe. On voit, par les détails de leur récit, que ces derniers témoins ne dépendent pas uniquement de l'historien juif (8).

(1) Matth. 27 56, Marc 15 40, Luc 24 10. Nous retenons ici l'appellation de *Mineur*, sans préjuger sa portée; le texte de S. Marc a τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ, ce qui n'emporte pas nécessairement l'idée d'une comparaison avec un autre Jacques. Il peut se faire que ce Jacques ait été appelé *le Court* à cause de sa petite taille.

(2) Jean 19 25. L'identité de Marie de Clopas avec celle que l'évangéliste appelle la sœur de la mère de Jésus, — quelle que soit ici la portée du terme ἀδελφή, — ne me semble pas sérieusement contestable. Du reste, elle est très généralement admise. Cf. Th. Calmes, *L'évangile selon S. Jean*, 1904, p. 440; Loisy, *Le quatrième évangile*, 1903, p. 877 et C. Harris dans *Diction. of Christ and the Gospel*, 1906, p. 234. On a dit, pour exclure l'hypothèse d'une *sœur* de la sainte Vierge, au sens rigoureux du mot (hypothèse qui n'est pas nécessaire), que deux sœurs n'auraient pas porté le même nom. Cf. Lightfoot, *op. cit.*, p. 264. La raison n'est pas convaincante. Parmi les enfants d'Hérode le Grand deux ont le nom de Philippe. Chez les Romains, Octavie, la sœur de l'empereur Auguste, avait quatre filles, dont deux s'appelaient Marcella, et deux Antonia.

(3) Jean 7 5, Marc 3 21, cf. 6 4.

(4) Act. 1 14, 1 Cor. 9 5.

(5) Matth. 10 3,4; Marc 3 18; Luc 6 15, 16; Act. 1 13.

(6) Jacques 1 1.

(7) *Ant. Jud.*, XX, IX, 1. Il va sans dire que l'authenticité et l'intégrité de ce passage a donné lieu aux mêmes controverses que les deux autres du même auteur, qui concernent le Christ et les origines chrétiennes.

(8) Eusèbe, *HE*, II, 23.

Vers l'an 160, Hégésippe recueillit sur place les traditions palestiniennes au sujet des frères du Seigneur. Il est vraisemblable qu'il aura conversé avec leurs descendants. Jules Africain affirme en avoir encore rencontré cinquante ans plus tard (1). Or, voici à quoi se ramènent les renseignements fournis par Hégésippe, d'après les fragments qu'Eusèbe nous a gardés de cet auteur, dans son *Histoire ecclésiastique*.

Jacques, le frère du Seigneur, surnommé le Juste, prit, avec les Apôtres, le gouvernement de l'église de Jérusalem (II, 23). « Après que Jacques le Juste eut été martyrisé pour la même cause que le Seigneur; à son tour, le fils de son oncle paternel, Siméon, le fils de Clopas, fut constitué évêque (de Jérusalem); à l'unanimité on lui donna la préférence, à cause qu'il était un autre cousin du Seigneur » (IV, 22) (2). Ce même Siméon fut crucifié sous Trajan (98-117), âgé de cent vingt ans. De son grand âge, Eusèbe conclut qu'il avait bien pu voir et entendre le Seigneur; d'autant plus, ajoute-t-il, qu'il est question, dans l'Évangile, d'une Marie (femme) de Cléophas (= Clopas), de laquelle Siméon est né. A cette même époque, survivaient d'autres parents du Seigneur, notamment les petits-fils de Jude, « dit le frère du Seigneur selon la

(1) Eusèbe, *HE*, I, 7.

(2) Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λογῷ, πάλιν ὁ ἐκ τοῦ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ Κυρίου δεύτερον. On a proposé de ce passage une autre traduction, Lightfoot, *op. cit.*, p. 276, traduit comme suit : « Après le martyre de Jacques le Juste pour la même cause que le Seigneur, le fils de son oncle paternel, Siméon, le fils de Clopas, fut ensuite constitué évêque (de Jérusalem), à l'unanimité on le mit en avant comme second (évêque), à cause qu'il était cousin du Seigneur. » L'importance de ce texte est trop considérable pour que nous ne donnions pas les raisons de notre traduction. *a*) L'adverbe πάλιν, mis ici en évidence, ne saurait souligner le fait banal qu'on donna un successeur à Jacques; au contraire il tombe bien sur la circonstance, assez remarquable, que le second évêque de Jérusalem fut, comme le premier, un cousin du Seigneur. *b*) La construction ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ Κυρίου δεύτερον invite naturellement à rapporter δεύτερον à ἀνεψιόν plutôt qu'à ἐπίσκοπος; cet accord apparaît comme nécessaire quand on réfléchit que le verbe προτίθημι n'est pas un synonyme de προΐστημι, καθίστημι, ἐκλέγω ou χειροτονέω (*établir*, *constituer*, *préposer*, *ordonner*), mais qu'il veut dire *donner la préférence à*. Or, la raison pour laquelle on *préféra* Siméon à tout autre, c'est qu'il serait un second cousin du Seigneur sur le siège de Jérusalem. *c*) En rapportant αὐτοῦ à Κυρίου plutôt qu'à Ἰακώβου, nous ne faisons que suivre le mouvement général de la phrase : mais, à la rigueur, Siméon pourrait être le fils de l'oncle paternel de Jacques, tout en restant le cousin du Seigneur. Nous aurons à parler plus bas du sentiment de ceux qui voient dans *Marie*, mère de Jacques, la sœur tout à la fois de *Clopas*, père de Siméon, et de *Joseph*, père putatif de Jésus. Que Clopas fut frère de Joseph, c'est ce qui est affirmé par Eusèbe, sur le témoignage même d'Hégésippe (III, 11; cf. 32).

D'où il suit que, sous la plume d'Hégésippe, et conséquemment d'Eusèbe, le terme d'ἀδελφός est ici un équivalent d'ἀνεψιός, et que la parenté de Jacques avec le Seigneur ne diffère pas essentiellement de celle de Siméon.

chair » (III, 32; cf. 11 et 20). Déjà, sous le règne de Domitien (81-96), on les avait traînés devant le tribunal impérial, comme étant descendants de David et parents du Christ; mais l'empereur avait donné l'ordre de les relâcher, estimant que ces paysans ne faisaient courir aucun danger à son autorité sur la Judée (III, 20) (1).

Aux textes de Josèphe et d'Hégésippe, des auteurs joignaient volontiers un fragment présumé de Papias de Hiérapolis (2). On reconnaît assez généralement aujourd'hui que le document n'est pas authentique (3).

II. — LES EXPLICATIONS.

1. L'appellation de « frères du Seigneur » devait être, à l'origine, comprise de tous. Il n'y a pas trace de divergence ni surtout de discussion à ce sujet, jusque vers la fin du second siècle.

La première explication du terme se rencontre dans Hégésippe, qui du reste n'a pas la prétention de résoudre une difficulté, mais seulement de dire ce que tout le monde savait. Siméon fut choisi pour succéder à Jacques sur le siège de Jérusalem, parce qu'il avait l'avantage d'être *un autre cousin* du Seigneur. Or, Jacques est couramment appelé par Hégésippe *le frère* du Seigneur. C'est donc que, sous sa plume, les deux expressions sont équivalentes (4). Du reste il nous apprend que Siméon est cousin de Jésus par son père Clopas.

Par la teneur des textes, comme aussi par la manière dont Eusèbe les utilise, il est manifeste que Jacques et Siméon restent, aux yeux du chroniqueur palestinien, identiques à ceux des mêmes noms qui sont énumérés dans l'Évangile parmi les frères du Seigneur. A-t-il pensé que ces deux personnages étaient entre eux frères plutôt que cousins? Les rares fragments d'Hégésippe qui nous sont parvenus ne permettent pas de faire à la question une réponse catégorique. Il est certain qu'il ne donne jamais à Siméon le titre de « frère de Jacques ».

(1) Des quatre personnages appelés dans le N. T. « frères du Seigneur », Joseph est le seul dont la tradition du IIe siècle ne dise rien. Peut-être est-il mort de bonne heure?

(2) Cf. le n° 2397 des MSS. de la Bodleian Library d'Oxford; reproduit dans Migne, *P. G.*, V, 1261-1262.

(3) L'authenticité acceptée par Mill, *The accounts of our Lord's Brethren in the N. T. indicated* (1843), p. 238, est regardée comme très douteuse par le P. Corluy, *Les frères du Seigneur* dans la revue « Les Études », 1878, I. I. p. 15. Quant à M. Vigouroux, *Les Livres saints et la crit. rat.*, IV, 2e p. (1891), p. 497, après J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 273, il y voit l'œuvre d'un grammairien du nom de Papias, qui vivait au XIe siècle.

(4) Cette conclusion est ici capitale. Aussi bien, a-t-on essayé de tirer en tous sens le témoignage d'Hégésippe, comme on peut le voir dans Lightfoot, *op. cit.*, p. 278; *Diction. of Christ and the Gospels* (Hastings), I, p. 234; *Diction. of the Bible* (Hastings), I, p. 230; Renan, *Les Évangiles*, p. 55, 541; Corluy, *Les Études religieuses*, 1878, I, p. 22.

Le même auteur écrit encore de Jude : « Celui qui était dit le frère du Seigneur selon la chair (1). » Si Jude avait été le frère de Jésus au sens strict du mot, pourquoi faire observer qu'on *l'appelait son frère?* La chose allait de soi. Dira-t-on qu'entre tous les frères du Seigneur Jude était le plus en vue, et qu'à ce titre on lui donnait par antonomase le nom de ἀδελφὸς Κυρίου? L'hypothèse n'est pas recevable. On sait que « le frère du Seigneur » par excellence était Jacques, le premier évêque de Jérusalem ; tellement que Jude lui-même se contente de prendre, en tête de sa lettre, la qualification de « frère de Jacques ». Quant au déterminatif κατὰ σάρκα *selon la chair*, il garde ici un sens suffisant, même s'il n'a d'autre but que de bien marquer que Jude n'était pas le frère de Jésus seulement *selon l'esprit*, à la façon des Apôtres et des Disciples.

A cette époque primitive, l'appellation de « frère du Seigneur » est peut-être moins un titre d'honneur qu'un moyen commode de distinguer les nombreux homonymes, qui comptent parmi les personnages considérables de l'église de Jérusalem. S'il fallait en croire certains auteurs, il n'y aurait pas eu moins de quatre Jacques, peut-être cinq.

L'*Évangile de Jacques* et l'*Évangile de Pierre*, qui sont des œuvres apocryphes de la fin du second siècle, voient dans les frères du Seigneur des enfants que S. Joseph aurait eus d'un premier mariage, avant que de devenir l'époux de Marie (2). Au lieu de cousins paternels, comme dans Hégésippe, nous avons ici des demi-frères (3).

2. Au seuil du troisième siècle, on rencontre Tertullien. A-t-il tenu que les frères du Seigneur étaient nés de Marie, mère de Jésus? Helvidius et saint Jérôme l'ont cru (4), tandis que des critiques modernes, par exemple J.-B. Lightfoot, font difficulté d'accorder ce point (5).

Dans les passages où le grand polémiste touche incidemment au sujet, c'est pour s'en prendre au docétisme des marcionites, qui abusaient des paroles du Christ rapportées dans l'Évangile : « Qui est ma mère

(1) Τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ. *HE*, III, 20. Les *Homélies Clémentines*, XI, 35, ont pareillement, à propos de Jacques : ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου. Jésus a un père, il a des frères, mais c'est à un titre tout particulier ; et voilà pourquoi l'appellation courante a besoin d'explication.

(2) *Evang. Jacobi*, IX, XVII, XXV ; cf. *Pseudo-Matth.*, XXXII ; *Evangil. Nativ. Mariæ*, VIII ; *Histor. Josephi*, XXXV. Pour l'*Évangile de Pierre*, voir Origène, *in Matth.*, XIII, 55.

(3) Au témoignage de S. Jérôme, *Comment. in Matth.*, XII, 49-50, les apocryphes nommaient la première femme de Joseph Melcha ou Escha ; elle aurait été fille d'Anchée, frère de Zacharie, le père de Jean-Baptiste.

(4) *Contra Helvid.*, 17. M. l'abbé d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, 1905, pp. 196-197, souscrit, semble-t-il, au jugement de saint Jérôme.

(5) *Op. cit.*, p. 278.

et quels sont mes frères (1)? » Pour établir la vérité de la nature humaine dans Jésus-Christ, Tertullien insiste sur la maternité de Marie. Jésus est homme aussi réellement que nous : il a une *mère* qui l'a engendré de sa chair, la Loi lui donne un *père* dans la personne de saint Joseph (2), l'Évangile nous parle de ses *frères*. Il est vrai que la Vierge a conçu Jésus alors qu'elle n'était encore que « fiancée », — c'est le sentiment de Tertullien, — mais la Loi assimile la fiancée à l'épouse. Et puis, Marie devait, après avoir enfanté le Verbe de Dieu, devenir réellement la « femme » de Joseph, *semel nuptura post partum*. Pourquoi ne pas entendre dans le même sens l'expression la plus dure que Tertullien ait employée au sujet de Marie : *virum passem?* La Vierge a porté le joug de l'homme, puisque la loi du mariage l'a soumise à Joseph. Il ne faut pas oublier que nous avons affaire à un juriste, qui prend au sérieux les réalités légales.

Ces considérations ne sont pas sans valeur, mais elles tiennent difficilement devant le fait qu'au milieu du troisième siècle, Origène, en un passage que nous allons citer, semble bien avoir représenté Tertullien comme un adversaire de la perpétuelle virginité de Marie.

On dirait que Clément d'Alexandrie († 215) a voulu combiner le sentiment d'Hégésippe avec celui des Évangiles apocryphes. Dans un passage des Hypotyposes, cité par Eusèbe (*H. E.*, II, 1), il semble identifier Jacques le frère du Seigneur avec l'apôtre du même nom, fils d'Alphée. D'autre part, dans un fragment qui provient vraisemblablement de la version latine que Cassiodore avait fait exécuter, il voit dans Jude, l'auteur de l'épître catholique, tout à la fois le frère de Jacques et un des fils de Joseph (3). Il peut se faire que la contradiction ne soit ici qu'apparente. Les frères de Jésus sont appelés les fils de Joseph. A quel titre? Il n'est ni impossible, ni invraisemblable qu'aux yeux de Clément d'Alexandrie ils aient été seulement ses neveux, des enfants dont Clopas son frère, ou Alphée son beau-frère, lui auront, en mourant, laissé la tutelle. Ce n'est là qu'une supposition, mais peut-être a-t-on le devoir d'y recourir, avant que d'admettre une incohérence dans le témoignage d'un homme, qui se trouvait assez bien

(1) *De virginibus velandis*, VI; *Adv. Marc.*, IV, 19; *De Carne Christi*, VII, XXIII; *De Monogamia*, VIII.

(2) Tertullien croit à la conception virginale de Jésus.

(3) Ce fragment se lit dans Migne, *P. G.*, IX, 731-734. « Jude, qui a écrit l'épître catholique, était un des fils de Joseph et le frère du Seigneur, un homme d'une profonde piété; bien qu'il eût connaissance de sa parenté avec le Seigneur, il ne dit pas qu'il était son frère; mais que dit-il? *Jude, le serviteur de J.-C.*, parce qu'il était son Seigneur, et *frère de Jacques*. Ce qui du reste est vrai, il était son frère, étant le (fils) de Joseph. » Cf. Cassiodore, *De Instit. Div. Lit.*, 8.

placé pour être renseigné sur la tradition historique du second siècle concernant les frères du Seigneur.

Origène († 254) sait que quelqu'un dont il ignore, ou plutôt dont il préfère taire le nom, a été assez insensé pour dire que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu de Joseph d'autres enfants; et qu'à cause de cela le Christ l'aurait publiquement désavouée pour sa mère (Marc, III, 33 34). C'est une hérésie, ajoute-t-il, qui ne tient pas devant le texte des Écritures (1). — Quel est le personnage visé ici par l'exégète alexandrin? Naturellement on pense à Tertullien. Des devanciers d'Origène, dont les ouvrages nous sont connus, lui seul fait difficulté; et il est à remarquer que Helvidius et saint Jérôme ne connaissaient pas, pour cette même époque, d'autre adversaire de la perpétuelle virginité de Marie. A cela s'ajoute que Tertullien écrit en effet, à deux reprises, que Jésus désavoua publiquement sa mère et ses frères à cause de leur incrédulité (2).

Du reste, Origène se montre nettement favorable à l'explication qu'il lisait dans les apocryphes de Jacques et de Pierre : les frères du Seigneur sont des enfants de saint Joseph (3).

Saint Hilaire (vers 355) connaît pareillement « des hommes irréligieux et pervers, bien éloignés de la doctrine spirituelle, qui prennent occasion de ce qui est écrit des frères du Seigneur pour penser et parler de Marie d'une façon inconvenante et répréhensible. Les personnages en question ne sont pas nés de Marie, ils sont plutôt des enfants que Joseph avait eus d'un précédent mariage (4) ».

(1) Le passage ne nous est connu que par la traduction de saint Jérôme.

« Debemus in hoc loco, ne simplices quique decipiantur, ea quæ solent opponere hæretici, confutare. In tantam quippe nescio quis prorupit insaniam, ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius juncta fuerit Joseph; et locutus est, quæ quali mente dixerit, ipse noverit qui locutus est. Si quando igitur hæretici vobis tale quid objicerint, respondete eis et dicite : Certe Spiritu sancto plena Elisabeth ait : *Benedicta tu inter mulieres*. Si Sancto Spiritu benedicta canitur Maria, quomodo eam Salvator negavit? Porro quod asserunt eam nupsisse post partum, unde approbent non habent. Hi enim filii qui Joseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla Scriptura quæ ista commemorat. » *Homil. VII^a in Lucam*, in med. M. XIII, 1818 : Cf. *contra Cels.*, I. 47. Une phrase de M. Lesêtre, *La Vierge-Mère* dans la *Revue du clergé français*, 15 juillet 1907, p. 117, pourrait donner à croire qu'il faut compter Origène parmi les adversaires de la virginité de Marie *post partum*. Par bonheur, le même auteur nous dit quelques pages plus bas, p. 129, qu'Origène figure parmi ceux qui « ont été très fermes sur la doctrine de la virginité de Marie ». En effet, le texte auquel on faisait allusion tout d'abord, concerne la virginité *in partu*. Cf. In Luc. hom. XIV, M. XIII, 1834. Entendue d'un point de vue tout juridique, l'assertion d'Origène, à cet endroit, me semble susceptible d'un sens orthodoxe.

(2) *De carne Christi*, VII; *cont. Marc.*, IV, 19.

(3) *In Matth.*, XIII, 55; *in Luc.* hom. sept., in med. : *in Joan.* l. I, 6; II, 12 dans la *Catena* Corderii, p. 75.

(4) *Comment. in Matth.*, I, 3-4.

*
* *

3. C'est vers la fin du quatrième siècle que s'engagea la grande controverse sur la perpétuelle virginité de Marie. Elle se rattachait à un mouvement assez général qui emportait alors la chrétienté vers le monachisme. La virginité fut, comme de juste, glorifiée au-dessus du mariage; on aimait à rappeler que Jésus et Marie avaient été les premiers à lever dans le monde l'étendard des vierges (1). Dans ce concert d'éloges, y eut-il une note excessive? C'est possible. Saint Jérôme lui-même ne garda pas toujours la mesure. Ses ennemis le lui ont reproché bruyamment, et ses amis ont été contraints de convenir que dans son plaidoyer en faveur de la virginité contre Jovinien, il y a des écarts de langage; à leur sens, il rabaissait plus que de juste l'état de mariage (2).

Quoi qu'il en ait été, une réaction se produisit. C'est au nom de l'Écriture que les adversaires du monachisme prétendirent cette fois exalter le mariage. Ne nous y représentait-on pas Marie elle-même comme une honnête mère de famille? Après la naissance virginale de son premier-né, elle avait eu de Joseph d'autres enfants, ceux que l'Évangile appelle « les frères du Seigneur ».

Le point de départ de cette campagne semble avoir été Laodicée de Syrie. S. Épiphane dit que, de son temps, on prêtait ce sentiment à Apollinaire († 390); tout au moins, était-elle mise en avant par quelques-uns de ses disciples (3). De là, elle aura passé en Arabie, chez les Antidicomarianites, qui non contents de s'opposer aux excès des Collyridiens, tombèrent dans une erreur opposée (4). Pendant qu'Épiphane les réfutait, leurs idées se faisaient jour à Rome. En 380, Helvidius, homme obscur et sans talent, y publiait un libelle, dans lequel il niait ouvertement la perpétuelle virginité de Marie. Le livre fit scandale, et on pria S. Jérôme, alors à Rome, de le réfuter. C'est ce qu'il entreprit, vers 383, dans son traité *De perpetua virginitate Mariæ, adversus Helvidium* (5).

Le coup ne fut pas décisif. Quelques années plus tard, un moine

(1) « Il est, je crois, raisonnable de penser que le premier exemple de la chasteté a dû être donné chez les hommes par Jésus, chez les femmes par Marie. Il serait impie d'attribuer à d'autres les prémices de la virginité. » Origène, *In Matth.*, t. X, 17.

(2) Cfr. Epist. *Hieron. ad Pammachium*, XLVIII, XLIX; *ad Domnionem*, L.

(3) *Adv. Hæres.*, LXXVIII, 1.

(4) Dans le traité de S. Épiphane, *Adv. Hæres.*, la LXXVIIIe hérésie est celle des Antidicomarianites; le chapitre suivant, LXXIX, est consacré à l'hérésie des Collyridiens, qui excédaient manifestement dans le culte de Marie.

(5) Migne, XXIII, 183-206.

romain, du nom de Jovinien, reprit la thèse d'Helvidius. Dès que saint Jérôme l'apprit, il envoya de Bethléem une nouvelle réfutation, dans laquelle il se borne à venger la virginité, en général, des attaques dont elle était l'objet; estimant qu'en ce qui concerne la virginité de Marie, il avait épuisé la question dans son précédent traité (1).

On a reproché à saint Jérôme d'avoir, dans cette polémique, « révélé tous les trésors d'ironie et d'invective amère dont son âme était remplie, de répondre à son adversaire par des plaisanteries de mauvais goût (2) ». Ce jugement, sévère jusqu'à l'injustice, oublie quelles étaient les mœurs littéraires d'alors; il ne tient aucun compte à l'auteur de l'excuse qu'il présente lui-même à la fin de son écrit contre Helvidius. « Nous avons fait de la rhétorique, nous avons badiné un peu, à la manière des bateleurs. C'est toi, Helvidius, qui nous y as forcé; toi qui, au grand jour de l'Évangile, prétends qu'une seule et même gloire attend les vierges et les personnes mariées (3). »

Comme Jovinien s'était fait des partisans dans le nord de l'Italie, saint Ambroise écrivit, lui aussi, une réfutation de ses erreurs (4). Du reste, on ne tarda pas à les condamner, à Milan, dans un synode d'évêques. Le pape saint Sirice ratifia aussitôt la sentence, il excommunia nommément Jovinien et huit de ses adhérents (390) (5). L'année suivante, le concile de Capoue en fit autant pour Bonose, évêque de Sardique en Illyrie, qui s'était compromis dans la même erreur (6).

4. Le traité de saint Jérôme contre Helvidius est resté le répertoire de la question concernant la virginité perpétuelle de Marie. L'auteur reprend les arguments d'Origène et de saint Épiphane, mais il y ajoute beaucoup du sien. On avait pensé ébranler la croyance des fidèles avec trois ou quatre textes de l'Évangile. L'exégète qu'est Jérôme n'a pas de peine à réduire l'adversaire au silence, au nom de l'Évangile lui-même. L'œuvre vaut la peine d'être étudiée de près. Sa seule analyse fera voir qu'on y a bien peu ajouté depuis.

a) Le sentiment d'Helvidius est une nouveauté, une impiété, un démenti audacieux donné à la foi du monde entier (7). « Ne pour-

(1) Migne, XXIII 211-338. W. Haller a réuni dans un volume tous les textes qui concernent Jovinien. Cf. *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, II, 2.

(2) G. Herzog, dans la *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, juillet-août 1907, p. 325, 331.

(3) *Adv. Helvid.*, 22.

(4) *De institutione virginis*, écrit vers 392; la question de la perpétuelle virginité de Marie est traitée dans les chap. v-xv; Migne, XVI, 313-328.

(5) Migne, *P.L.*, XVI, 1123; avec la réponse du Synode de Milan au pape Sirice, *Ibid.*, 1125.

(6) *Epist. Siricii ad Amysium de causa Bonosi*, après la LVIe lettre de S. Ambroise, Migne, XVI, 1172; cf. Denzinger, *Enchirid.*, n° 1781.

(7) § 1-4, 17-19, 22.

rais-je pas soulever contre toi toute la foule des anciens écrivains : Ignace, Polycarpe, Irénée, Justin le Martyr, et tant d'autres hommes apostoliques et savants, qui ont écrit des volumes remplis de sagesse contre ceux qui étaient de ton sentiment : Ébion, Théodote de Byzance et Valentin. Si tu les avais jamais lus, tu en saurais plus long (1). » On a reproché à saint Jérôme d'en appeler à tort aux écrivains du second siècle. Il est vrai que la controverse dans laquelle les apologistes d'alors furent engagés, portait directement sur la naissance virginale du Christ; mais les raisons qu'ils ont fait valoir ont en réalité une portée plus étendue. C'est ainsi qu'ils appellent couramment Marie *la Vierge*. Cette appellation sans correctif s'entendrait mal d'une mère de famille, fût-elle la plus honnête des femmes.

De bonne heure, la foi en la perpétuelle virginité de la mère de Dieu s'est expressément formulée par l'épithète de ἀειπάρθενος *semper virgo*. Ce terme figure déjà dans le Symbole des Apôtres, tel qu'on le proposait à Antioche, à ceux qui demandaient le baptême ; il se lit pareillement dans l'exposition que saint Athanase a donnée de la formule de foi usitée à Alexandrie (2).

De tous les auteurs ecclésiastiques des quatre premiers siècles, Helvidius n'en pouvait citer que deux en faveur de son sentiment : Tertullien et Victorin de Pettau († vers 303). Saint Jérôme lui abandonne Tertullien comme un hérétique, dont l'autorité ne vaut pas plus sur ce point que sur beaucoup d'autres. Quant à Victorin, « il a parlé, comme les évangélistes, des *frères du Seigneur*, et non pas des *enfants de Marie* (3) ». En revanche, l'apologiste de la perpétuelle virginité de Marie aurait pu se réclamer du témoignage formel d'Origène et de saint Épiphane. Le premier avait déjà traité d'*hérétiques* ceux qui, de son temps, ne professaient pas, sur ce point, le sentiment commun des fidèles; l'autre parle de *témérité*, de *blasphème*, de *démence* jusque-là inouïe, de *nouveauté* intolérable (4). Saint Ambroise ne tar-

(1) § 17.

(2) Καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας τῆς ἀειπαρθένου, Denzinger, *Enchirid.*, 12 ; cf. 10, 142, 143.

(3) « Et de Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiæ hominem non fuisse. De Victorino vero id assero, quod et de Evangelistis, fratres eum dixisse Domini, non filios Mariæ. Fratres autem eo sensu, quem superius exposuimus, propinquitate, non natura. » § 17. C'est qu'en effet tous les passages qui chez Tertullien ont trait à la question, se lisent dans des ouvrages composés à l'époque où il était devenu montaniste, ou du moins semi-montaniste.

(4) Origène, *Homilia VII*ª *in Lucam*, in med.; saint Épiphane, *Adv. Hæres.*, LXXVIII, 1-7.

dera pas à taxer de *sacrilège* l'entreprise de Bonose pour accréditer les idées d'Helvidius (1).

b) Mais c'est sur le terrain des textes de l'Évangile que Jérôme déploie, contre son adversaire, toutes les richesses de son érudition et la finesse de son goût.

Il est écrit dans saint Matthieu (I, 18) : *Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph, prinsquam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Qu'est-ce à dire? demandait Helvidius. Marie n'est pas simplement *confiée* à la garde de Joseph, elle est bel et bien son épouse ; et l'évangéliste n'eût pas dit *prinsquam convenirent,* si l'union n'avait pas été consommée dans la suite. En parlant de quelqu'un qui ne doit pas souper, on ne dira jamais que tel événement s'est passé avant son souper. — Du reste, le même évangéliste s'exprime plus clairement encore quelques versets plus bas, quand il ajoute : *Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum* (I, 25). Ce qui se trouve renforcé par saint Luc, quand il écrit (II, 7) : *Et peperit filium suum primogenitum* (2). De pareils textes, disait Helvidius, lèvent toute ambiguïté, non seulement à cause de l'acception définitive du terme *cognoscebat,* qui s'entend ici de l'acte conjugal ; mais aussi parce qu'il ne saurait être question de premier-né que dans une famille qui compte au moins deux enfants.

Saint Jérôme commence par remontrer à Helvidius qu'il vient d'entasser autant de sophismes que de mots, à moins qu'il ne préfère avouer avoir tout confondu. La personne recommandée n'est pas fiancée, la fiancée n'est pas épouse (bien que l'Écriture lui donne le nom d'*uxor*) : voilà qui est incontestable ; mais il n'est pas moins certain que l'épouse ne devient pas telle par la consommation du mariage (3). Et saint Ambroise ajoutera qu'un contrat, en bonne et due forme, suffit à faire d'un couple mari et femme (4). A la difficulté tirée des paroles mêmes des évangélistes : *prinsquam convenirent* (5), *donec peperit,* saint Jérôme répond en citant plus d'un endroit des Écritures où *prinsquam* et *donec* ne supposent pas la réalisation ultérieure de la chose qu'on dit n'être pas encore arrivée à un moment donné (6). Puis, il en appelle, pour préciser le sens de ces locutions,

(1) *De Instit. virginis,* V, 35.

(2) Le texte reçu de S. Matthieu, 1^{25}, porte τὸν πρωτότοκον *primogenitum ;* mais c'est là une interpolation, qui a été inspirée par Luc 2^{7}. S. Jérôme, aussi bien qu'Helvidius, lisaient un texte inaltéré.

(3) § 4.

(4) *De Institut. virginis,* VI.

(5) La Vulgate latine actuelle porte *antequam convenirent,* ce qui donne le même sens.

(6) Matth. 28^{20} ; I Cor. $15^{23,26}$: Ps. 122^{2} ; Gen. 35^{4} (d'après les LXX) ; Deut. 34^{6} :

au langage courant ; et c'est ici que le polémiste s'est permis une application que des critiques délicats ont trouvée de mauvais goût. « Si je disais : Helvidius fut surpris par la mort avant de faire pénitence, s'ensuivrait-il qu'il ait fait pénitence après le trépas (1) ? » Ce n'était là qu'une boutade, à l'adresse d'un adversaire qui s'était lui-même servi d'exemples guère plus concluants. Car enfin, dire de quelqu'un qu'on le prévint que son souper était empoisonné avant qu'il se mît à table, ce n'est pas affirmer pour autant que, ce soir-là, il soupât. Les exemples tirés de l'Écriture étaient meilleurs, notamment celui du Deutéronome, XXXIV, 6 : *Personne ne connut le tombeau de Moïse jusqu'au jour présent.* Qui oserait conclure de ce texte que le tombeau de Moïse a été trouvé par la suite ; ou même que, dans la pensée de l'écrivain, on dût le trouver jamais, malgré les recherches des Juifs ?

On a dit que les exemples choisis pour neutraliser l'impression fâcheuse produite par le texte de saint Matthieu, I, 25, n'étaient pas tout à fait *ad rem.* Il est exact que dans les passages où les circonstances mêmes indiquent assez que le cas ne comporte pas de changement ultérieur, *donec* n'implique aucune idée de changement. Mais il en va autrement quand les circonstances invitent au contraire à attendre un changement, passé le terme marqué par *donec.* Si dans le second livre des Rois, VI, 23, on lisait que « Michol, la fille de Saül, n'eut pas d'enfant jusqu'à ce qu'elle eût quitté David pour devenir la femme de Phaltiel » (au lieu de *usque in diem mortis suæ,* comme le texte porte en réalité), le lecteur en conclurait, à bon droit, qu'après avoir quitté David, Michol est devenue mère, parce que la maternité est tout à la fois le but et la conséquence naturelle du mariage (2).

« Même sous cette forme, écrit M. C. Harris, l'argument n'est pas concluant. L'évangéliste n'a pas ici l'intention, même implicite, de comparer ce que furent les relations matrimoniales de Joseph et de Marie, avant la naissance de Jésus, avec ce qu'elles furent après, comme c'est le cas de l'exemple allégué. Il entend seulement affirmer de la façon la plus forte, que Joseph n'a été pour rien dans la conception de Jésus. Le commentaire laconique de Bengel se trouve donc être pleinement justifié : *Donec,* non sequitur : *ergo post.* La mention subséquente des frères de Jésus ne change en rien les conditions, parce qu'il était bien connu, au moment que les évangélistes écrivaient, quels étaient ces frères ; une méprise n'était pas possible (3). »

(1) § 4.
(2) Cf. *Diction. of the Bible* (Hastings), I, 235.
(3) *Ibid.*

Du reste, saint Jérôme accorde à Helvidius que le terme *cognoscebat* se doit entendre ici de l'acte conjugal ; il lui reproche même de s'attarder à exclure des sens auxquels personne n'avait jamais songé (1).

L'évangile appelle Jésus le *premier-né* de Marie. Seulement, observe saint Jérôme, si tout fils unique est un premier-né, tout premier-né n'est pas un fils unique, bien qu'il puisse l'être. Pour être qualifié de premier-né, il suffit d'être sorti le premier du sein maternel, sans qu'il soit besoin d'avoir des cadets. Aussi bien, la loi de Moïse concernant le premier-né (2), trouvait son application dès que la mère avait donné le jour à un fils, qu'il dût être fils unique, ou bien suivi de plusieurs autres. Ne dit-on pas tous les jours qu'une mère est morte en mettant au monde son premier-né (3) ?

Helvidius demandait pourquoi Joseph et Marie s'étaient fiancés, s'ils n'avaient pas l'intention d'en venir à la consommation du mariage. — C'est, répond saint Jérôme, que l'honneur de Jésus et de sa mère exigeait que celle-ci fût tenue pour l'épouse légitime de Joseph. Le voile de la loi devait cacher le mystère de Dieu jusqu'au jour où il pût être croyable ; alors seulement il sera révélé. C'est encore que la Vierge-Mère avait besoin d'un protecteur, et l'Enfant d'un nourricier (4).

c) En dépit de ces explications, il reste que le texte du Nouveau Testament parle, à plusieurs reprises, des frères du Seigneur ; et c'est sur ce fait qu'Helvidius insistait davantage (5).

La verve de saint Jérôme avait ici beau jeu, et elle s'est donné libre carrière. Si son adversaire était moins ignorant des choses de la Bible, il saurait qu'on y appelle frères, non seulement ceux qui sont nés d'un même père et d'une même mère ; mais aussi de simples parents, surtout des neveux et des cousins. Il lui apprendra donc que cette appellation se justifie par quatre titres différents : la nature, la nationalité, la parenté et l'affection (6).

(1) Saint Jérôme exagère ou se trompe. Saint Épiphane, *Adv. Hæres.*, LXXVIII, 17, et saint Hilaire, *In Matth.*, I, 3 ont entendu ce mot d'un acte de connaissance purement intellectuelle. Après la naissance de Jésus, saint Joseph *connut* Marie, c'est-à-dire eut une pleine connaissance du mystère qui venait de s'accomplir en elle.

(2) *Exode*, XXXIV, 19, 20.

(3) § 9, 10.

(4) Dans son *Comment. sur S. Matthieu*, I, 18, S. Jérôme ajoute une troisième raison, celle-là même que S. Ignace, *Ephes.*, XIX, avait mise en avant et qu'Origène développe, *Homil. VII^a in Lucam ;* à savoir, que le mariage de Marie avait dérobé au démon le fait de son enfantement virginal, et conséquemment le mystère de sa maternité divine. G. Herzog, *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, 1906, p. 337-340, raille assez lourdement l'idée que les anciens se faisaient de la psychologie du diable. C'est prendre les choses sérieuses par les plus petits côtés.

(5) § 11.

(6) § 12-17, 14. Il est certain que dans l'Ancien Testament, le mot אח, que les LXX tra-

On aurait pu objecter à saint Jérôme que ce sens étendu de l'araméen *aḥ* n'est pas soutenu en grec par le mot ἀδελφός; mais il aurait répondu, avec raison, que les évangélistes ont rendu littéralement le terme araméen, en lui laissant toutes les acceptions qu'il avait couramment dans la langue parlée par les contemporains de Jésus. C'est ce que les Septante avaient déjà fait.

Au surplus, pourquoi les évangélistes n'auraient-ils pas donné le nom de « frères » à des parents de Jésus, qui n'étaient point les enfants de sa mère; eux qui appellent saint Joseph son « père », dans la page même où ils viennent de dire qu'il ne fut pour rien dans sa conception (1)?

d) D'où il suit que les « frères du Seigneur » peuvent très bien n'avoir pas été ses « utérins », mais seulement des parents plus ou moins rapprochés. Reste à savoir si nous avons des raisons positives d'affirmer qu'ils n'étaient pas en effet des enfants de Marie.

Les anciens, notamment saint Jérôme, ont ramené à quatre chefs principaux les motifs sur lesquels se fonde la croyance traditionnelle en la perpétuelle virginité de la sainte Vierge.

Cette virginité est implicitement affirmée dans le récit de l'Annonciation. Marie demande à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? Ce qui ne veut pas dire simplement : Jusqu'ici je n'ai point connu d'homme, car cette circonstance ne s'opposait pas suffisamment, toute seule, à ce que Marie devînt mère; d'autant plus qu'elle était déjà fiancée, et que ses fiançailles mêmes lui permettaient l'espoir de la maternité. La seule explication qui rende pleinement compte de cette parole, consiste à dire que Marie avait fait le propos de garder la virginité, même dans le mariage, si jamais

duisent par ἀδελφός, ne convient pas seulement aux frères proprement dits, ni aux demi-frères, *Genes.* XXXVII, 16; on le donne encore aux neveux, *Genes.* XIII, 8; aux cousins germains, I Par. XXIII, 21; aux cousins plus éloignés, *Levit.* X, 4; aux parents en général, IV *Reg.* X, 13; et même à de simples compatriotes, *Gen.* XIX, 6. M. Renan, à qui on ne peut pas reprocher d'ignorer l'hébreu, en a donc imposé à son lecteur, quand il a écrit : « L'assertion que le mot *aḥ* (frère) aurait en hébreu un sens plus large qu'en français est tout à fait fausse. La signification du mot *aḥ* est identiquement la même que celle du mot « frère. » Les emplois métaphoriques ou abusifs, ou erronés, ne prouvent rien contre le sens propre ». *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 25. Depuis quand, en français, donne-t-on couramment le nom de « frères » à des neveux et à des cousins? C'est pourtant ce qui a lieu dans les textes bibliques. Cette extension de *aḥ* ne tenait pas à une métaphore, mais à la portée que le mot avait reçue de l'usage. Personne ne confondait les « frères du Seigneur » avec les Apôtres, bien que Jésus en personne ait donné à ceux-ci le nom de « frères ». Saint Augustin avait raison d'écrire à ce propos : « Quomodo loquitur sic intelligenda est. Habet linguam suam : quicumque hanc linguam nescit, turbatur et dicit : Unde fratres Domino? Num enim Maria iterum peperit? Absit...! » *In Joan. tract.* X, cap. II, 2.

(1) § 16.

les circonstances l'engageaient dans cet état. C'est le sentiment de la plupart des anciens, qui ont interprété le récit de l'Annonciation d'après S. Luc. Ils ont été suivis par les Scolastiques, comme aussi par les exégètes catholiques modernes, auxquels se rallient nombre de protestants (1).

Ensuite, si Marie avait eu d'autres enfants, pourquoi le Christ mourant aurait-il confié sa mère à un étranger, « au disciple qu'il aimait » ? Cette considération, que Lightfoot croit décisive contre l'opinion d'Helvidius (2), M. Herzog la raille quand il écrit : « L'évangile de S. Jean leur (aux anciens) fournit un texte précieux. On y lisait que, du haut de la croix, le Sauveur avait dit au disciple bien-aimé, en lui montrant Marie : Voilà votre mère ! et qu'il avait ajouté, en montrant le disciple à sa mère : Voilà votre fils ! On creusa ses paroles et on trouva un sens mystérieux caché sous leur écorce (3). » Mais non, on n'eut ici qu'à se tenir à la lettre. Le sens mystérieux et bien profondément caché sous l'écorce, serait celui que propose M. Loisy, quand il prétend que la mère de Jésus n'est, dans cette scène du quatrième évangile, que le personnage allégorique d'Israël converti, la communauté judéo-chrétienne ; tandis que le disciple serait le type du croyant parfait, du chrétien johannique, de l'église helléno-chrétienne (4) !

Je ne prétends pas que le legs fait par Jésus de sa mère à un disciple soit, à lui seul, une preuve péremptoire que Marie n'avait pas d'autre fils ; mais c'est une circonstance dont on doit tenir compte pour la solution du problème des frères du Seigneur.

En troisième lieu, pourquoi les contemporains de Jésus, ses propres concitoyens de Nazareth, auraient-ils mis tant d'emphase à l'appeler le *fils de Marie,* s'il n'était pas le fils unique de sa mère ? Si les frères du Seigneur sont des enfants de sa mère, au même titre que lui, comment se fait-il que nulle part, dans les Évangiles, Marie ne soit appelée leur mère (5) ?

Il est vrai que le nom de la mère du Sauveur se trouve associé à

(1) S. Ambroise, S. Augustin, S. Grégoire de Nysse ; parmi les modernes, Schanz, *Comment. über des Evang. des heil Lucas*, p. 88, est un de ceux qui ont le mieux traité le sujet. Du côté des protestants, on peut citer Grotius et, plus près de nous, C. Harris, dans *Diction. of Christ and the Gospels*, I, p. 235.

(2) *Oper. cit.*, p. 272.

(3) *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, 1907, p. 326. Les anciens, dont on fait si bon marché, sont S. Jérôme, *Adv. Helvid.*, § 13 ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVIII, 10 ; S. Chrysostome, *In Matth.*, V, 3 ; S. Hilaire, *In Matth.*, I, 4 ; S. Ambroise, *De velandis virginibus*, 47, 48 ; le pape S. Sirice, *epist. de Bonoso* citée plus haut. Cette considération figure déjà dans Origène, *In Joannem* II, 12, in Catena Corderii, p. 75.

(4) *Le Quatrième Evangile*, p. 879.

(5) § 15.

celui de ses frères (1), mais la chose se comprend sans peine. Après la mort de S. Joseph, surtout pendant la vie publique de Jésus, Marie aura vraisemblablement habité sous le même toit que ses plus proches parents ; peut-être même que cette vie en commun date de plus loin. C'a été le sentiment de plusieurs d'entre les anciens, que les frères du Seigneur avaient été introduits dans le foyer de Marie, à raison de leur parenté avec son époux, quel que soit du reste le degré de cette parenté.

Comment expliquer, en dehors du fait de la perpétuelle virginité de Marie, qu'on lui ait donné invariablement le nom de *Vierge ?* Cette appellation remonte, avons-nous dit, à la plus haute antiquité chrétienne. Si Marie a eu sept enfants, dont un au moins évêque de Jérusalem (sans parler de plusieurs autres, qui ont marqué au premier rang dans cette même église), est-il croyable qu'on ait perdu si vite de vue un fait aussi notoire, pour ne plus voir en elle que la mère virginale de Jésus ?

M. Renan a si bien senti la difficulté de la position qu'il avait prise tout d'abord, dans la *Vie de Jésus* (2), qu'il s'est décidé, dix ans plus tard, à l'abandonner. « Jésus, écrit-il, eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement il est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que des demi-frères, des demi-sœurs. Ces frères et ces sœurs étaient-ils aussi fils ou filles de Marie ? Cela n'est pas probable. Les frères, en effet, paraissaient avoir été beaucoup plus âgés que Jésus. Or, Jésus fut, à ce qu'il paraît, le premier-né de sa mère. Jésus, d'ailleurs, fut dans sa jeunesse désigné à Nazareth par le nom de « fils de Marie ». Nous avons, à cet égard, le témoignage du plus historique des Évangiles. Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve. De pareilles appellations, en effet, ne s'établissent que quand le père n'est plus et que la veuve n'a pas d'autre fils. Citons l'exemple du célèbre peintre Piero della Francesca. Enfin le mythe de la virginité de Marie, sans exclure absolument l'idée que Marie ait eu ensuite d'autres enfants de Joseph, ou se soit remariée, se combine mieux avec l'hypothèse où elle n'aurait eu qu'un fils (3). »

C'est qu'en effet, s'il fallait rendre compte des textes par l'interprétation mythique, je préférerais encore « le mythe de la virginité de Marie » au mythe de la *Vierge* mère de sept enfants, et peut-être mariée deux fois !

Enfin, il semble bien que les personnages qui, dans l'Évangile,

(1) *Matth.* 12 [47], *Jean* 2 [12].
(2) Dans la 13e édition, p. 25-27.
(3) *Les Évangiles*, 1877, p. 542.

portent le nom de « frères du Seigneur » sont plus âgés que Jésus. On les voit jaloux de sa popularité (1), ils le critiquent et lui donnent des avis (2); un jour même, ils tentent de mettre la main sur lui, sous prétexte qu'il est hors de son bon sens (3). Cette attitude ne se comprend guère de la part de frères puînés, surtout étant données les mœurs de l'antique Orient. Mais, si les frères du Seigneur sont fils de Marie, ils ne peuvent pas être plus âgés que Jésus, puisque, d'après S. Matthieu et S. Luc, Marie était encore vierge, quand elle le conçut. Jésus fut le premier-né de sa mère.

5. Dans cette campagne entreprise pour la défense de la perpétuelle virginité de Marie, S. Jérôme fut appuyé par tout ce que le monde chrétien comptait alors de docte et d'illustre. En Orient : S. Chrysostome (4), S. Cyrille d'Alexandrie (5), Théodoret (6), Théophylacte (7) ; sans parler de S. Épiphane (8) et de S. Basile (9), qui avaient précédé. En Occident : S. Ambroise (10), S. Augustin (11), l'Ambrosiaster (12) et Pélage lui-même (13).

Au reste, les définitions expresses des papes et des conciles ne tardèrent pas à proclamer, avec autorité, que l'adversaire d'Helvidius avait défendu la foi traditionnelle. Le pape S. Sirice, dans son rescrit à Anysius (391), déclare que Bonose a été justement repris, et que ses juges ont eu raison de repousser avec horreur son sentiment. Au VIIe siècle (649), le concile tenu au Latran par Martin I, condamne quiconque ne confesse pas que « la toujours vierge et immaculée Ma-

(1) *Marc* 6^{1}.
(2) *Jean* 7^{1} et suiv.
(3) *Marc* 3^{21}.
(4) *In Matth.*, hom. V, 3.
(5) *In Joannem*, 7^{5}.
(6) *In epist. ad Galat.*, I, in finc.
(7) *In Matth.*, 13^{55}; *in epist, ad Galat.*, 1^{19}.
(8) *Loc. cit.*
(9) Je fais allusion à l'écrit intitulé *Homilia in sanct. Christi generationem* (Migne, XXXI, 1468). Son authenticité est discutée : D. Garnier ne le croit pas de S. Basile, Bardenhewer pense qu'il a été interpolé, J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 284, estime que la perpétuelle virginité de Marie n'y est pas présentée comme un point nécessaire à l'intégrité de la foi ; mais le docte critique fit ici erreur. L'auteur dit seulement que le sentiment contraire ne ruinerait pas la foi au mystère de l'Incarnation.
(10) *Loc. cit.*
(11) M. Haller a réuni dans son *Jovinianus,* p. 88-109, tous les textes de S. Augustin à ce sujet; et ils sont nombreux. Citons seulement ce que le saint docteur écrivait, en 420, du pélagien Julien : « Morc illius Joviniani, qui ante paucos annos hærcticus novus virginitatem sanctæ Mariæ destruebat, et virginitati sacræ nuptias fidelium coæquabat ». *Contra duas epist. Pelag.*, I, 4.
(12) *In epist. ad Gal.*, I, 19; qu'on imprime d'ordinaire à la fin des œuvres de S. Ambroise, Migne, XVII, 338.
(13) *In epist. ad Gal.*, I; 19; à la fin des œuvres de S. Jérôme, Migne, XXX, 808.

rie... n'a pas engendré le Verbe de Dieu, sans atteinte pour sa virginité, laquelle a persévéré intacte après son enfantement ». Dans les temps modernes (1555), Paul IV a solennellement affirmé, à l'encontre des Sociniens, que la virginité de Marie *ante partum, in partu, post partum* fait partie du dogme catholique (1).

*
* *

Les apologistes orthodoxes ne se sont pas contentés d'affirmer, au nom de la tradition et des textes, que les frères du Seigneur n'étaient pas nés de Marie ; ils ont encore essayé de préciser positivement le degré de parenté, qui les rattachait à la personne de Jésus. Comme on pouvait s'y attendre, ils ne sont pas tombés d'accord sur ce dernier point.

S. Épiphane, et avec lui S. Grégoire de Nysse et S. Cyrille d'Alexandrie, se tiennent à l'opinion propagée par les évangiles apocryphes : les frères du Seigneur étaient des enfants que S. Joseph avait eus d'un mariage antérieur (2). Origène, et, à sa suite, S. Hilaire s'étaient déjà ralliés à ce sentiment, mais sans grande conviction (3). Il est possible que Clément d'Alexandrie, Eusèbe et l'Ambrosiaster lui aient été favorables, mais ce n'est pas sûr (4). Ils disent, à la vérité, que certains personnages sont, dans l'Évangile, appelés frères du Seigneur, parce qu'ils étaient, ou mieux parce qu'on *les appelait* fils de Joseph ; c'est l'expression même employée par Eusèbe, à propos de Jacques, le premier évêque de Jérusalem (5). Quoi qu'en dise Lightfoot, la construction de la phrase, comme aussi la teneur du contexte, donnent à penser qu'aux yeux d'Eusèbe, Jésus et Jacques étaient frères, parce que *l'un et l'autre étaient appelés fils de Joseph.* Reste à savoir à quel titre ils étaient fils de Joseph. N'est-il pas plus vraisemblable qu'Eusèbe dépende, sur ce point, d'Hégésippe, qu'il a tant utilisé?

(1) *Siricii papæ epist. ad Anysium de perpet. virg. Mariæ*, Denzinger, *Enchirid,* 1781. Concilii Lateran., sub Martino I, Can. 3; Denzinger, *Enchirid.*, 204. Pauli IV constitutio *Cum quorumdam*, confirmata a Clemente VIII; Denzinger, *Enchirid.*, 880.

(2) S. Épiph., *Adv. Hær.*, LXXXVIII, 7 ; S. Greg. Nys., *In Christi Resur., orat. II;* S. Cyril. Alex., *In Joan.*, VII, 5. S. Épiphane ajoute même des précisions, qui ne se rencontrent pas chez ses devanciers. Il sait que saint Joseph, frère de Clopas, était fils de Jacob surnommé Pauther ; qu'il avait d'abord été marié à une femme de la tribu de Juda, qui lui donna six enfants, quatre garçons (Jacques, Joseph, Siméon et Jude), et deux filles (Marie et Salomé). D'autres parlent ici d'Esther et de Thamar ou Marthe.

(3) Voir plus haut, p. 15, note 2 et 3.

(4) Le P. Corluy, *op. cit.*, p. 15, accorde qu'Eusèbe est favorable au sentiment de S. Épiphane.

(5) *HE.*, II, 1 : ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς.

Or, nous avons déjà dit que celui-ci voit dans les frères du Seigneur des cousins paternels de Jésus (1).

Il est difficile de supposer que saint Jérôme ait ignoré le véritable état de la tradition. Il a si peu conscience d'avoir rompu, dans la polémique contre Helvidius, avec un sentiment ferme et généralement reçu, que vingt ans plus tard, il écrira encore : « *Certains conjecturent* que les frères du Seigneur sont des enfants que Joseph aurait eus d'une autre femme, suivant en cela les *rêves des apocryphes* (2). » Pour lui, il s'en tient à ce qu'il a déjà écrit dans son livre *Adversus Helvidium*. Les frères du Seigneur sont des cousins, nés de cette Marie, que l'Évangile appelle mère de Jacques le petit et de Joseph; elle était femme d'Alphée et tante maternelle de Jésus, en tant que sœur de la sainte Vierge. Saint Jean l'appelle encore Marie de Clopas (qui devient Cléophas chez les Latins), parce qu'elle était fille ou simplement parente de celui-ci. Mais ce dernier point reste, aux yeux de saint Jérôme, secondaire et sans grande importance; il n'entend pas contester là-dessus. Ce qu'il interdit à Helvidius, au nom des textes, c'est de confondre cette Marie avec la mère de Jésus (3). Par-dessus tout, il tient à la virginité de saint Joseph. « Tu dis que Marie n'est pas restée vierge; et moi je prétends davantage, à savoir que Joseph lui-même fut vierge, à cause de Marie, afin que celui qui devait être vierge par excellence naquît d'un mariage de vierges (4). »

Ce sentiment, saint Jérôme ne le fonde pas sur l'autorité de ceux qui l'ont précédé, mais sur des raisons de haute convenance; qui sont d'autant mieux recevables, que les textes de l'Évangile, non seulement n'y contredisent pas, mais encore se comprennent mieux dans cette hypothèse. C'est uniquement de la virginité de saint Joseph et non du sentiment qui fait des frères du Seigneur des cousins de Jésus,

(1) Voir plus haut, p. 11 et 12.

(2) *Comment. in Matth.* XII, 49, 50; écrit en 398. De ce que nous venons de dire, on peut juger si M. Herzog a représenté correctement la situation, en écrivant : « Par ces paroles (qui affirment la virginité de saint Joseph et font des frères du Seigneur des cousins maternels de Jésus), saint Jérôme brise avec une tradition de deux siècles. A l'époque où il vivait, le récit de l'Évangile de Jacques avait fini par s'imposer à tous, sauf à quelques esprits attardés, comme Helvidius. Jérôme rejette ce récit presque universellement respecté, et il transforme en *cousins* du Christ, c'est-à-dire en fils de la sœur de Marie, comme il l'explique dans son *Comment. sur saint Matthieu*, ceux que les textes évangéliques appelaient les frères, et dont, depuis deux siècles, on faisait des demi-frères de Jésus. » *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, juillet-août 1907, p. 331.

(3) *Adv. Helvid.*, 13, 14. Saint Grégoire de Nysse, *In Christi Resurrectionem*, orat. II (Migne, XLVI, 648), fait, il est vrai, cette confusion, mais en un sens bien différent : la sainte Vierge serait appelée Marie mère de Jacques et de Joseph, parce que ceux-ci étaient devenus ses beaux-fils par le fait de son mariage avec saint Joseph, leur père.

(4) *Adv. Helvid.*, 19.

que doit s'entendre le jugement porté par Baronius : « *Hujus (opinionis) fortissimus stipulator seu potius auctor Hieronymus* (1). »

Saint Chrysostome et saint Augustin s'étaient tout d'abord montrés favorables à l'opinion de saint Épiphane; mais ils ne tardèrent pas à se ranger à celle de saint Jérôme (2). Suivirent bientôt après, chez les Grecs : Théodoret et Théophylacte; quant aux Latins, ils ne font mention de l'hypothèse d'un premier mariage de saint Joseph que pour la déclarer inacceptable (3).

Seulement, l'opinion de saint Jérôme ne tarda pas à s'enrichir d'explications complémentaires. A l'identité de Jacques le frère du Seigneur avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, on en ajouta une autre : Alphée lui-même était confondu avec Clopas. Dès lors, l'appellation « Marie, celle de Clopas » serait à traduire par « Marie, femme d'Alphée ». Ἀλφαῖος et Κλωπᾶς ne devaient être que deux transcriptions grecques d'un seul et même nom hébreu חַלְפַּי. Cette hypothèse jouira longtemps d'un grand succès. De nos jours, le nombre de ceux qui la contestent va croissant (4).

On a poussé plus avant dans la voie des identifications. Dans le collège apostolique, à côté de Jacques, prit place un autre frère du Seigneur : Jude, l'auteur de l'épître devint l'apôtre Thaddée ou Lebbée. Bien plus, des auteurs se sont demandé si Simon, ou Siméon, le second évêque de Jérusalem, est distinct de l'apôtre Simon dit le Cananéen ou Zélote, que saint Jérôme appelle *trinomius*. Ces identifications figurent plus ou moins dans toutes les liturgies occidentales, y compris la liturgie romaine; mais elles sont inconnues des orientaux (5). Le concile de Trente lui-même identifie, en passant,

(1) *Apparat. ad Annales*, LXI.

(2) Saint Chrysostome est avec saint Épiphane dans son *Comment. in Matth.*, hom. V, 3; avec saint Jérôme, dans son *Comment. sur l'épître aux Galates*, I, vers la fin. Saint Augustin est avec saint Épiphane dans *Quæst. XVII in Matth.*, III, 2; avec saint Jérôme, *in Joann.*, tract. X, cap. II, n. 2; tract. XXXVIII, 3; dans le *Comment. sur l'épître aux Galates*, I, 19, il joint les deux opinions.

(3) Théodoret, *In epist. ad Gal.*, I, vers la fin; Théophylacte, *In Matth.*, XIII, 55, *in Galat.*, I, 19, où il essaye de combiner les deux sentiments : Jacques est frère de J.-C., en tant que fils légal de Joseph, qui avait, en exécution de la loi du lévirat, donné des enfants à son frère Clopas.

(4) Cette identification qui figure, semble-t-il, pour la première fois, dans saint Chrysostome, *In epist. ad Gal.*, I, 19, et plus tard dans Théodoret, *In epist. ad Gal.*, I, 19, a été, de nos jours, longuement exposée et défendue par le P. Corluy, *op. cit.*, p. 146-148. On peut voir les difficultés qu'elle souffre dans le *Diction. de la Bible* (Vigouroux), I, 419. M. Renan a soutenu successivement les deux opinions. « Ces deux noms semblent désigner une même personne. » *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 25. « On a souvent identifié le nom d'Ἀλφαῖος avec celui de Κλωπᾶς par l'intermédiaire de חלפי. C'est là un rapprochement tout à fait faux. » *Les Évangiles*, p. 546.

(5) Les calendriers grecs, syriens et coptes distinguent Jacques le frère du Seigneur de Jac-

Jacques l'auteur de l'épître catholique avec le frère du Seigneur (1). De la sorte, Joseph serait le seul des frères du Seigneur qui n'aurait pas eu l'honneur de compter parmi les Douze.

Il s'en faut pourtant que ce sentiment soit reçu de tous. Sur le point de savoir s'il y a eu des apôtres parmi les frères de Jésus, deux écoles sont en présence. Le P. Corluy a fidèlement exposé et discuté les arguments qu'on a fait valoir de part et d'autre. « Ces deux écoles, écrit-il, « nous les appellerons : l'une, l'école *patristique*, l'autre, l'école *exégétique*. La première, appuyée surtout sur l'autorité des Pères, dénie absolument aux cousins de Jésus la qualité d'apôtres ; la seconde croit trouver dans les textes de l'Écriture des éléments suffisants pour pouvoir affirmer, malgré le sentiment contraire de plusieurs saints Pères, que deux, ou peut-être trois des « frères » de Jésus firent partie du collège apostolique. Chacune des deux écoles compte dans son sein des savants distingués. La première est surtout représentée par les Bollandistes Henschenius, Stiltinck et Van Hecke ; dans la seconde se réunissent au célèbre critique Lenain de Tillemont, les interprètes les plus autorisés : Patrizi, Tolet, Lucas de Bruges, Maldonat, Beelen, Liagre, Adalbert Maier, Drach, Windischmann, Hengstenberg, etc. (2). »

Au contraire, la virginité de S. Joseph, soutenue par S. Jérôme, n'a pas tardé à devenir un sentiment commun dans l'église latine ; tellement que S. Pierre Damien pouvait écrire, au XIe siècle, « qu'il était l'expression de la foi de l'Église » (3). S. Thomas rejette positivement comme « fausse » l'exégèse qui fait des frères du Seigneur des enfants de S. Joseph (4).

Le P. Petau se montre moins catégorique ; à ses yeux, la virginité de S. Joseph est seulement une doctrine plus vraisemblable (5). Après la confirmation de deux siècles donnée par la piété des fidèles à cette pieuse croyance, le sentiment du docte théologien paraît timide à l'excès, et, tranchons le mot, insuffisant. Aussi bien, le P. Corluy va plus loin, quand il écrit : « Le *sens catholique* s'est définitivement prononcé pour l'idée du grand interprète (S. Jérôme). Il serait désor-

ques d'Alphée. Les Grecs font la fête de l'Apôtre Jacques, fils d'Alphée, le 9 oct. ; celle du frère du Seigneur le 23 du même mois. Il est à remarquer que dans les plus anciens martyrologes romains, on fait mention de Jacques, fils d'Alphée, le 22 juin ; quant à Jacques de Jérusalem, son ordination est commémorée le 28 décembre, et sa mort le 25 mars.

(1) Sess. IV, decr. *Sacrosancta;* Sess. XIV, cap. I, *de Extr. Unct.* Denz., 786.

(2) Corluy, *op. cit.*, p. 145.

(3) « Ecclesiæ fides est, ut virgo fuerit et is qui simulatus es pater. » *Opusc.* XVII, 3. Migne, CXLV, 384.

(4) *Comment. in. epist. ad Galat.*, cap. I, lect. V.

(5) *De Incarnat.*, XIV, III, 13 ; t. VII, p. 254.

mais téméraire de révoquer en doute la perpétuelle virginité de l'époux de Marie » (1).

III. — CRITIQUE ET CONCLUSION.

1° Au sujet des textes qui concernent les frères du Seigneur, il y a une *tradition dogmatique* d'un caractère négatif; elle porte sur le sens qu'il ne faut pas leur donner. L'exégèse qui fait de ces personnages des frères de Jésus, nés de la même mère, est incompatible avec le dogme de la perpétuelle virginité de Marie. Aussi bien, c'est au nom de la foi traditionnelle, qu'on s'est invariablement opposé aux Antidicomarianites, à Helvidius, à Bonose et à Jovinien.

D'autre part, le sentiment d'Helvidius n'a pas un point d'appui suffisant dans les textes, ni dans la tradition purement historique. Certes, elle supprime la difficulté soulevée par l'expression de « frères du Seigneur »; mais en revanche, elle introduit dans les textes des invraisemblances, des incohérences qu'une exégèse correcte ne réussit pas à surmonter. Ce sont précisément ces circonstances du récit des Évangiles que S. Jérôme a fait valoir en faveur du sentiment opposé, et que les exégètes venus après lui ont trouvées persuasives.

Quant à la tradition des trois premiers siècles, elle était si peu dans le sens d'Helvidius que celui-ci n'avait osé se réclamer que de Tertullien et de Victorin de Pettau. Nous avons dit que S. Jérôme lui contesta ce dernier. Bien plus, la foi en la perpétuelle virginité de Marie s'affirme implicitement dans le nom de *Vierge* que les apologistes du second siècle donnent, par antonomase, à Marie; et elle ne tarde pas à devenir explicite dans l'appellation de ἀειπάρθενος, qui se rencontre dans les plus anciens formulaires de foi.

On a vite dit que le sentiment religieux, en se développant et en s'exaltant, d'après une loi fatale, a dépassé le sens primitif des textes; on ajoute que, à la longue, la conscience chrétienne est devenue insensible à la protestation de l'histoire. C'est là une affirmation injustifiée. Qu'on se l'avoue ou non, elle s'appuie, du moins en partie, au préjugé d'un évolutionnisme religieux radical. Aux yeux de la plupart des tenants modernes de l'exégèse d'Helvidius, toute croyance au surnaturel doit avoir son point de départ dans un fait naturel, que la foi a transfiguré par voie de sublimation allégorique ou mythique.

Et puis, de quel droit affirme-t-on que la conscience des premières générations chrétiennes n'avait, vis-à-vis des faits primordiaux, ni

(1) *Op. cit.*, p. 16.

intelligence, ni probité? L'étude de la littérature d'alors, en commençant par les épîtres de S. Paul, donne un démenti éclatant à cette manière de voir. Le respect des limites posées par les données primitives de la doctrine chrétienne, se laisse toucher du doigt dans la lutte longue et pénible que l'orthodoxie eut à soutenir contre les Gnostiques Docètes. Quelque attrayant que fût pour les âmes un Christ fait au ciel et tombé sur terre, à la manière d'une manne, l'Église est restée invinciblement attachée au Jésus des Évangiles, dont la vie est tellement solidaire des faiblesses de notre nature que la sagesse humaine s'en trouve confondue et scandalisée. Avec cette disposition, la conscience chrétienne a dû avoir des raisons pressantes pour professer la naissance virginale du Christ et la perpétuelle virginité de sa mère, étant donné surtout que certains passages des Évangiles semblaient dire le contraire.

On a prétendu que « le dogme de la conception virginale du Christ appelait, comme son complément naturel et nécessaire, la virginité perpétuelle de Marie, et celle-ci suivait celle-là de si près qu'elle ne semblait pas pouvoir en être séparée » (1). Voilà une manière très libre d'écrire l'*histoire* des doctrines chrétiennes. Avec cette méthode, on peut, certes, rendre un compte quelconque du symbole actuel; mais on peut aussi, et bien davantage, faire voir que ce symbole devrait, à ce compte, être différent de ce qu'il est en effet.

Les anciens, notamment saint Épiphane et saint Jérôme, ont, il est vrai, comparé le sein de la Vierge au tombeau neuf, dans lequel fut déposé le corps de Jésus ; ils ont insisté sur la souveraine convenance qu'il y avait à ce que la porte qui avait livré passage au divin Roi, restât fermée pour tout autre. Mais ils ne se font pas illusion sur la portée de ces considérations, qui rendent le dogme plus croyable, sans être capable, à elles seules, de le fonder.

On insinue que la croyance en la perpétuelle virginité de Marie aura commencé au second ou au troisième siècle, de la même façon qu'au quatrième siècle la virginité de saint Joseph, qui devait être le gain doctrinal de la polémique de saint Jérôme contre Helvidius. Au terrain déjà acquis sera venue s'ajouter une conquête nouvelle. Nous acceptons l'exemple, car il est bien choisi pour faire saisir la différence profonde, infranchissable entre un dogme et une pieuse croyance.

Quand se produisirent les dénégations de la perpétuelle virginité de Marie, ce ne fut qu'une voix dans la chrétienté, en Orient comme en Occident, pour protester, au nom de la foi traditionnelle.

(1) G. Herzog. *Rev. d'Hist. et de Littér. relig.*, juillet-août 1907, p. 320; cf. p. 327.

Les novateurs furent traités d'insensés, de pervers et d'impies. Origène les avait déjà appelés *hérétiques*. On s'attacha avant tout à affirmer le dogme, l'explication des textes faisant difficulté restait au second plan. A plusieurs reprises, l'Église est venue, par ses définitions, sanctionner cette protestation de la conscience chrétienne. Au contraire, quand saint Jérôme parle de la virginité de saint Joseph, il a garde de se réclamer de la tradition; il sait, et il l'avoue, que des anciens (pas des moindres) ont pensé différemment à ce sujet (1). C'est au nom des textes, c'est pour donner satisfaction à la piété des fidèles, qu'il oppose son exégèse à l'affirmation audacieuse de ceux qui ont fait de saint Joseph le père, selon la chair, des frères du Seigneur (2). Le sentiment de saint Jérôme est devenu commun dans l'Église, et on a bien pu dire, qu'eu égard à l'action directrice de l'Esprit saint sur la piété des fidèles et le culte chrétien, il y aurait témérité à le révoquer en doute, et scandale à parler contre; mais pas un théologien n'a prétendu que ce fût là un dogme de foi, ni même une doctrine définissable. Le judicieux Tillemont le faisait déjà observer, en y insistant (3).

Le culte croissant pour la virginité, dont le monachisme est, au quatrième siècle, l'expression publique et sociale, a-t-il exercé une influence appréciable sur les doctrines concernant le mariage de Marie et de Joseph? Il est incontestable que les sympathies ou les antipathies pour le monachisme ont activé la polémique à ce sujet. Des deux côtés, on a cherché dans l'Écriture des textes pour exalter ou pour déprimer l'état de virginité. Ceux-ci avaient intérêt à faire de Marie le type de l'épouse chrétienne, ne se distinguant de l'honnête mère de famille que par l'honneur de la maternité divine; ceux-là étaient

(1) D'après le traité *Adv. Helvidium,* 19, ceux qui ont soutenu, avant lui, un sentiment contraire au sien, seraient le plus grand nombre, *plerique*. Mais on sait que ce mot n'a pas un sens très défini, sous la plume de saint Jérôme. Dans le *De viris illustr.*, 2, *plerique* devient *nonnulli*, et dans le *Comm. in Matth.*, XII, 49, *quidam*.

(2) « Quod plerique non tam pia quam audaci temeritate confingunt ». *Adv. Helvidius*, 19. Comment saint Épiphane ne s'est-il pas aperçu qu'à moins de rompre avec le texte de l'Evangile, il était obligé d'admettre qu'au moment même que saint Joseph était le fiancé ou l'époux de la sainte Vierge, il aurait eu encore cette première femme que les Évangiles apocryphes lui donnaient? Il est manifeste en effet que la mère de deux tout au moins des frères du Seigneur, Marie de Clopas, compte parmi les pieuses femmes qui accompagnent Jésus.

(3) Je le cite. « Le cardinal Pierre Damien dit même que c'est la foi de l'Église; ce qu'il faut sans doute entendre de cette croyance commune. Car ce grand homme était trop habile pour ne pas savoir que ce serait renverser le fondement de l'Église de faire un article de foi d'une chose dont l'Écriture ne dit rien, dont le contraire a été cru par plusieurs Pères, et qui n'est soutenu entre tous les anciens que par saint Jérôme, et cela en passant, dans la chaleur de la dispute, non comme la croyance de son temps, mais sur une raison fort faible... » *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiastique,* 1693, I, p. 505.

heureux et fiers de pouvoir mettre sous le patronage de la « Toujours-Vierge » la pratique de la virginité, qu'ils estimaient être l'idéal de la vie chrétienne. Que sous l'empire de ces préoccupations en sens inverses, des excès se soient produits, même du côté des orthodoxes, que l'on ait donné à certains textes une portée qu'ils n'avaient pas : nous en convenons. Mais il est clair — et notre étude a voulu en fournir la preuve — que ces influences ne suffisent absolument pas à expliquer, du point de vue strictement historique, l'origine du dogme en la perpétuelle virginité de Marie, ni la violence qu'à un moment donné, l'exégèse chrétienne aurait dû faire subir au sens primitif des textes de l'Évangile.

Du reste, qu'est-il besoin d'attendre jusqu'au IVe siècle pour signaler la réaction possible de la pratique sur la doctrine? Le Christ en personne, et saint Paul après lui, ont proclamé, dès la première heure, la prééminence de la virginité sur le mariage; et l'on sait assez que l'Église n'a jamais manqué d'une élite, hommes et femmes, qui ont tenu à conformer leur vie à cet idéal évangélique. Si le dogme de la perpétuelle virginité de Marie est le produit spontané de cette estime pour la continence, comment se fait-il que Tertullien, dont l'encratisme excessif est bien connu, ait été l'ancêtre d'Helvidius? Et encore, pourquoi l'ascétisme de saint Épiphane, qui était pour le moins aussi marqué que celui de saint Jérôme, ne lui a pas suggéré l'idée de la virginité de saint Joseph?... Et tant d'autres questions qui, sur ce terrain, restent sans réponse satisfaisante. Mieux vaut donc se tenir aux faits et aux textes que de subordonner sa pensée à une théorie préconçue.

2° Quel est le degré de parenté qui a valu à Jacques, Joseph, Simon et Jude d'être appelés les « frères du Seigneur »? Il n'existe à ce sujet aucune donnée dogmatique proprement dite; la tradition historique elle-même n'est ni uniforme, ni constante. Le sentiment de saint Jérôme, qui en fait des cousins de Jésus, a depuis longtemps supplanté l'opinion de saint Épiphane; mais ce succès ne suffit pas à le rendre de tous points certain. Son exégèse a, du reste, subi, au cours des âges, plus d'une modification.

Au lieu de cousins maternels, on parle plus volontiers aujourd'hui de cousins paternels. Et même, ces parents de Jésus sont assez couramment divisés en deux groupes. Le texte des évangiles semble autoriser cette distribution. En certains passages, on se contente d'énumérer, au nombre de quatre, les frères du Seigneur; mais ailleurs, quand leur mère est nommée, on n'en compte plus que deux :

Jacques et Joseph (1). N'y a-t-il pas là un indice significatif qu'ils n'étaient pas tous parents de Jésus au même titre?

Aussi bien, des auteurs, qui deviennent chaque jour plus nombreux, tiennent que Joseph (époux de la sainte Vierge) avait un frère : Clopas, et une sœur : Marie, femme d'Alphée (2). On voit que ce sentiment n'admet pas l'identification de Clopas avec Alphée. De Clopas seraient nés Siméon et Jude, tandis que de Marie seraient nés Jacques et Joseph (3). C'est la combinaison suggérée par le témoignage d'Hégésippe, celle aussi qui donne plus facilement satisfaction aux textes du Nouveau Testament.

Les identifications ultérieures sont encore plus incertaines. Jacques et Jude, frères du Seigneur, sont-ils à confondre avec les apôtres saint Jacques le Mineur et saint Jude? La question reste ouverte. Il faut même convenir que la réponse affirmative cadre assez mal avec les textes de l'Évangile, qui représentent les frères du Seigneur comme incrédules à sa mission (4). On répond, il est vrai, à cette difficulté, en disant que les évangélistes n'ont entendu parler que d'une incrédulité relative; ou encore, que ces frères incrédules sont à chercher en dehors du groupe des quatre, nommés dans l'Évangile (5). Ces raisons ne sont pas absurdes, reste à savoir si on a le droit de les tenir pour recevables, étant donnée la teneur des textes.

L'hypothèse de l'identité ne s'accorde guère mieux avec le livre des Actes (I, 14), dans lequel les frères du Seigneur font un groupe, distinct de celui des Apôtres (6). Quant au texte de l'épître aux Galates (I, 19) ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδεν εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου, tout le monde convient qu'il comporte un sens acceptable dans les deux opinions. Les mots décisifs εἰ μή ne signifient pas nécessairement qu'en outre de Pierre, saint Paul a vu encore quelqu'un

(1) Cf. Matth., XXVII, 56.

(2) Dans cette hypothèse, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ est à traduire *Marie, sœur de Clopas,* et Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου, *Marie, mère de Jacques.*

(3) Voir la justification détaillée de cette opinion dans le P. Calmes, *L'évangile selon saint Jean,* p. 175. D'après Baronius, *Appar. ad Annales,* LXI-LXVI, p. 457-459, Marie, femme d'Alphée, sœur de Clopas et de saint Joseph, reste distincte de l'autre Marie, femme de Clopas. Par contre, celle-ci serait cousine (ἀδελφή) de la sainte Vierge; et de la sorte Siméon et Jude se trouvent être cousins du Seigneur à un double titre. — D'autres ont essayé de combiner le sentiment des modernes avec celui de saint Jérôme : Joseph et Clopas, deux frères, auraient épousé deux sœurs, portant le même nom : la Vierge Marie et Marie, dite de Clopas.

(4) Jean, VII, 5; Marc, III, 21.

(5) Cf. Calmes, *op. cit.*, in Joan., VII, 5; Corluy, *op. cit.*, p. 148; Cornely, *Introd. in libros N. T.*, III, p. 596.

(6) Cf. I Cor., IX, 5.

des apôtres; cette particule peut aussi bien avoir un sens exclusif : Je ne vis aucun autre apôtre, absolument personne, sinon Jacques le frère du Seigneur (1).

Il est visible que certains apologistes se rangent trop facilement à l'hypothèse de l'identification par le désir d'y trouver une solution radicale à la difficulté soulevée par les frères du Seigneur. Si Jacques, fils de Marie, « celle de Clopas », est à identifier avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, il devient évident qu'il n'est pas né de Marie, mère de Jésus. Mais c'est là une considération tendancieuse, à écarter du débat. La virginité perpétuelle de Marie et le caractère précis du lien de parenté, qui unissait Jésus à ceux que l'Évangile appelle ses « frères », sont et doivent rester deux questions distinctes (2).

Alfred Durand, S. J.

(1) Cf. Corluy, *op. cit.*, p. 147.
(2) Cf. Cornely, *Comment. in epist. ad Gal.*, p. 412, not. 1.

LE RÈGNE DE DIEU

DANS L'ANCIEN TESTAMENT (1)

Règne signifie le gouvernement d'un souverain, et suppose le pouvoir royal ou la royauté. On pourrait donc dire aussi bien la royauté de Dieu, ce qui marquerait davantage le droit, que le règne, qui indique plutôt l'exercice du droit. Dans l'Ancien Testament, on ne peut pas dire le royaume de Dieu; la royauté suppose un territoire, un royaume, mais en fait cette expression ne se rencontre pas en parlant de Dieu.

Cette royauté de Dieu ou de Iahvé est reconnue sur Israël, ou sur le monde, ou sur les âmes des justes. Ce sont des idées qu'il importe d'analyser séparément, et, autant que possible, en suivant l'ordre chronologique des documents et de l'histoire.

Il faut dire cependant que cette étude devant se rattacher à l'idée du royaume de Dieu dans le Nouveau Testament, il n'a pas paru indispensable de s'étendre sur les origines, d'ailleurs très confuses, du terme lui-même chez les Sémites.

I. — *Iahvé roi d'Israël.*

Le roi, la royauté, le règne, le royaume, se rattachent en hébreu à la même racine : *MLK*. Le sens primitif est vraisemblablement « délibérer », puis « décider ». Dans les idées anciennes, le courage est plus nécessaire au chef militaire, l'intelligence au roi, car c'est lui qui juge. Ce point est controversé, et il importe peu pour notre sujet. Lorsqu'on a pensé à donner à Dieu ou à un dieu quelconque le nom de roi, on ne songeait pas au sens de la racine; on entendait dire qu'il possédait excellemment le droit de gouverner, et les qualités nécessaires à l'exercice du pouvoir. Le roi avait pour mission, chez les Sémites de Babylone, d'honorer les dieux, de dé-

(1) Je tiens à dire que je dois beaucoup à M. Boehmer : *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, Leipzig, 1902, et *Zum Verständnis des Reiches Gottes*, dans la revue *Die Studierstube*, juillet-novembre 1905.

fendre son peuple, de paître ses sujets dans la justice et la paix, et, s'il le pouvait, d'agrandir les frontières. La royauté était un insigne bienfait, venu du ciel. Si la majesté du roi était terrible, il ne faisait trembler que les méchants (1).

Israël connut ce thème, mais dans des conditions spéciales. Il lui était plus facile qu'à d'autres de conférer à son Dieu les attributs de la royauté. Car enfin le roi est unique; il ne peut y avoir qu'un roi. Ceux-là mêmes qui concevaient la divinité comme un bien commun, partagé entre plusieurs êtres, souverains à des titres inégaux, ne pouvaient imaginer plusieurs rois dans un seul État. Un dieu n'était donc roi que s'il avait conquis le rang suprême parmi les dieux, comme Mardouk l'avait reçu à la suite de son triomphe sur Tiamat. Il pouvait l'être encore dans de petits États, formés d'une ville ou d'une tribu bien distincte, comme Milcom chez les Ammonites, ou le dieu de Tyr qu'on nommait par antonomase Melqart, le roi de la cité. Israël, qui n'adorait qu'un dieu, et un dieu sans compagne, se trouvait dans ce cas. Mais, à l'origine, les tribus vivaient de la vie nomade ou semi-nomade, et n'avaient point de roi. Elles n'avaient point de roi, et probablement estimaient peu la monarchie. On peut assez assurément juger de leurs sentiments par ceux des Bédouins modernes. Ils sont bien obligés de craindre les grandes monarchies qui les entourent, mais il leur paraît que le pouvoir absolu du monarque et l'éclat qui l'environne font payer trop chèrement à des hommes libres les bienfaits de la royauté. L'ordre, qui est le principal, a peu d'attraits pour eux. Les Bédouins admirent la civilisation et lui empruntent ce qu'ils peuvent, mais elle leur inspire aussi une répulsion instinctive.

Il est tout à fait vraisemblable que l'attribut de la royauté ne s'imposa pas aux anciens Hébreux comme un bien parfait. A tout prendre, mieux vaut former une grande famille idéale, rattachée à un ancêtre aimé et honoré, partagée en familles où prévaut l'autorité du père, ou des oncles, qu'un État qui ne compte qu'un maître et des serviteurs. Aussi les anciens Sémites, surtout les nomades, donnaient-ils plus volontiers à Dieu le nom de père, ou d'oncle, ou même de frère, que celui de roi (2). C'est aussi ce que prouvent les noms propres des Hébreux (3). Rien de plus vraiment religieux que ces appel-

(1) Prologue du code de Hammourabi, mythe d'Étana.

(2) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 110 ss.

(3) Des noms d'*Israélites* formés avec מֶלֶךְ très anciens, et au plus bas contemporains de David, M. Boehmer pense même qu'ils datent du vieux fond sémitique (*op. l.*, p. 34); il est plus vraisemblable qu'ils ont été empruntés aux Cananéens, parmi lesquels ces noms étaient

lations ; ce qui manque à la majesté est compensé par une tendresse familière qui devient piété quand le respect ne fait pas défaut.

En abandonnant tout à fait son existence errante pour se fixer au pays de Canaan, en remplaçant l'élevage des troupeaux par l'agriculture, Israël s'acheminait vers la royauté. Toutefois il fut longtemps avant d'atteindre ce terme, et son ancien idéal de vie nomade demeura toujours très vivant. Notre politique utilitaire ne nous permet plus de comprendre quelle fut, chez les anciens, l'influence de leur histoire. Chaque petite monarchie ou chaque cité se réglait, dans toutes les circonstances importantes, par ses traditions historiques ou légendaires : les alliances entre les héros fondateurs ou leurs inimitiés étaient pour des siècles le ressort des alliances ou des guerres. Il en était de même en Israël, plus peut-être encore qu'ailleurs, avec cette circonstance spéciale que son Dieu était le principal acteur de tous ses gestes. Aussi est-il nécessaire de se rappeler dans quelles circonstances fut inaugurée la royauté en Israël si l'on veut entendre quel sens spécial y prit le nom de roi. On peut dire, sans exagérer, que la fonction propre du roi d'Israël est d'être un Sauveur, et cette conception tient aux origines mêmes de la monarchie. Pendant toute la période des Juges, Israël, exposé à des périls intermittents, avait eu des sauveurs d'occasion, suscités par Iahvé. Cela suffisait quand l'invasion des ennemis, Moabites, Ammonites, Madianites ou autres, soudaine et redoutable, n'était que le résultat d'un effort passager. Mais les Philistins s'étaient installés solidement jusque sur les montagnes de la Judée, et leur domination était établie pour durer. A cet ennemi permanent il fallait opposer un sauveur permanent, qui organisât la résistance comme on avait organisé l'oppression. Les Hébreux étaient réduits à la dernière extrémité, n'ayant même plus d'armes, ni le droit d'en forger (1), lorsqu'ils crièrent vers Iahvé pour avoir un roi. Les parties les plus anciennes de Samuel nous donnent très nettement l'impression de cette détresse. On demande un Sauveur, et d'abord on méprise celui que Samuel a choisi : « Est-ce celui-là qui nous sauvera (2) ? » Mais Saül sut remplir son office, et délivra Israël de tous ses ennemis (3).

David fit plus encore, il réunit tout Israël sous son sceptre, et Salomon mit le comble à cette gloire en bâtissant le palais royal et le

fréquents comme on le constate par les lettres d'El-Amarna et les inscriptions phéniciennes.

(1) I Sam. **13**, 19.

(2) I Sam. **10**, 27.

(3) I Sam. **14**, 47.

Temple. La royauté devint populaire, et Israël se considéra désormais comme un royaume.

Cependant on n'avait point oublié l'origine récente de la monarchie. Elle ne se perdait pas dans la nuit des temps, comme en Assyrie; d'autre part le roi ne pouvait, comme en Égypte, prétendre qu'il était de sang divin. Personne cependant ne pouvait imaginer alors qu'il fût simplement le représentant de l'État, le mandataire de tout un peuple. Le roi était au-dessus de l'État, non pas par nature, mais par vocation divine, et cette vocation était marquée très expressément par l'onction. Il était devenu le sauveur héréditaire, nécessairement issu de la race de David, à laquelle Dieu avait promis le trône à jamais, mais il était toujours le sauveur élu par Dieu. C'était, en définitive, Iahvé qui était le véritable sauveur, et le véritable roi.

Les anciens Israélites ont très peu procédé par raisonnement et par abstraction; on pourrait donc supposer d'avance que l'idée de donner à Dieu le nom de roi est issue moins de la réflexion et du transfert des attributs que d'une expérience historique, et c'est bien ce que suggèrent les textes. De tout temps on s'était battu pour lui, et sous ses ordres (1).

Et il faut noter encore, comme une conséquence du caractère spécial de la royauté en Israël, que le peuple passe ici avant le territoire. En parlant des rois de Canaan, la Bible dit le roi de Khazor ou le roi d'Hébron; mais elle dit les rois de Juda et d'Israël, moins pour désigner les territoires dont le roi eût été censé le maître, avec les habitants qu'ils renfermaient, que les tribus qui lui avaient rendu hommage, comme à celui que Iahvé avait choisi pour les défendre.

Tant que les rois furent fidèles à leur mission et maintinrent avec succès l'indépendance de la nation, il n'y avait point lieu de mettre en relief le pouvoir royal de Iahvé, puisqu'il ne l'exerçait pas *directement par lui-même*. Cependant il n'était pas ignoré. Dans la grande crise qui emporta le royaume d'Israël et qui menaça Juda de si près, Iahvé apparaît à Isaïe comme roi, avec une majesté suprême :

1. Dans l'année de la mort du roi Ozias, j'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé, sublime; les pans de son manteau remplissaient le temple. 2. Des Séraphins se tenaient devant lui...5. Et je dis : « Malheur à moi! je suis perdu car je suis un homme aux lèvres impures; j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures; et c'est le Roi Iahvé des armées qu'ont vu mes yeux (1)!

Ce texte est fondamental. Rien ne se rapporte à l'avenir, ou, comme on dirait, il n'y a rien là d'eschatologique. Iahvé est roi, il est assis

(1) Jud. **5**, 23; I Sam. **18**, 17; **25**, 28.
(2) Is. **6**, 1-2, traduction du P. Condamin.

sur son trône, il est dans le temple comme dans son palais, entouré de ses ministres. Dans un incomparable éclat de sainteté, il choisit un prophète pour annoncer au peuple le châtiment dont il est menacé... Il agit donc comme roi d'Israël (1), et cependant sa gloire remplit toute la terre ! Il n'y aura rien de plus dans les textes qui suivront sur le règne actuel de Iahvé, roi d'Israël, dont le pouvoir s'exerce sur ses ennemis les plus éloignés, mais seulement des applications à tel ou tel cas, par exemple lorsque Jérémie menace l'Égypte (2), ou Moab (3), ou Babylone (4), de la part du roi Iahvé.

Ainsi donc, dès le temps de la monarchie, on donnait à Iahvé le nom de roi, en reconnaissant son pouvoir qui s'étendait à toute la terre. Toutefois ce vocable ne fut pas alors très répandu. Il figure à peine dans les noms théophores (5).

On a prétendu, il est vrai, que Iahvé était nommé *mélek* ou roi, et que sous ce vocable on lui offrait d'odieux sacrifices d'enfants. Nous croyons avoir montré ailleurs (6) qu'il s'agissait là d'une divinité distincte, Milk ou Mélék, dont les massorètes ont fait Molek et les Septante Moloch. Quelques Israélites ont pu faire cette odieuse confusion; mais ils étaient blâmés par les représentants de la tradition nationale, et c'est peut-être pour éviter tout quiproquo que les prophètes ont évité de donner à Iahvé le nom de Roi, comme appellation courante qui ressemblât à un nom propre. Nous savons par Osée qu'ils ont systématiquement évité le nom de Baal; (7) ils ont pu agir de même au regard de Mélek.

La royauté succomba avec l'indépendance d'Israël. Dans des cas analogues, elle a souvent donné le signal de luttes nouvelles, elle a été le point d'appui des guerres nationales et enfin de la revanche : tel Pélage à Covadunga. Mais la royauté que rêvent désormais les prophètes n'est plus celle qui a failli à sa mission, c'est celle de Iahvé seul.

Il serait cependant exagéré de dire avec M. Boehmer (8) que dé-

(1) Le Targum, selon les idées qui avaient prévalu de son temps et que nous retrouverons, a traduit « roi du monde » מולך עלמא.

(2) Jer. **46**, 18.

(3) Jer. **48**, 15.

(4) Jer. **51**, 57.

(5) Ces noms apparaissent pendant la période chaldéenne, מולכירם (I Chr. **3**, 18); מולכיהו (Jer. **38**, 6), où il est bien évident que מולך est appellatif (contre Boehmer qui y voit l'identité de Iahvé et de Mélek ! *op. l.*, p. 87); עבד־מולך (Jer. **38** et **39**), et נתן־מולך (II Reg. **23**, 11); מולכיה (Jer. **21**, 1; **38**, 1).

(6) *Études sur les religions sémit.*, 2e éd., p. 100 ss.

(7) Os. **2**, 18.

(8) Boehmer, *Der alttest. Unterbau des Reiches Gottes*, p. 159 : « Jahwe heisst der König wesentlich im eschatologischen Sinn. ».

sormais la royauté de Iahvé est essentiellement eschatologique. Il est vrai que de nombreux textes n'en parlent qu'au futur, et, même lorsque le parfait est employé, ce passé, faisant partie d'un tableau de l'avenir déjà entrevu et goûté, n'indique en somme qu'un événement futur. Mais, lorsque les prophètes s'élancent ainsi vers l'avenir, ils prennent leur point d'appui sur le passé, et, par un admirable effet de perspective, justifié par l'immutabilité des rapports entre Dieu et son peuple, constituant un lien inviolable, ils attribuent la royauté au Iahvé des temps antiques. Le fondement de son droit royal, par rapport à Israël, c'est qu'il l'a créé. Il a toujours été son roi. Il n'en exerce plus le pouvoir, parce qu'Israël, troupeau dispersé, n'est plus un peuple ; dans l'avenir il le sauvera comme il l'a fait aux temps anciens, et son règne sera incomparablement plus glorieux. C'est par cette conception dont on ne peut méconnaître la grandeur que s'expliquent tous les textes, avec leurs transitions du passé à l'avenir. Ce qui domine de beaucoup, — parce qu'on se préoccupe plus de l'avenir, — c'est le règne futur de Dieu, mais son droit date des temps antiques. Il régnera à jamais, mais il a toujours régné.

Il n'y avait d'ailleurs qu'un mot de changé. Iahvé avait toujours été le chef d'Israël, celui qu'on eût nommé un roi, si ce terme avait alors paru plus juste. Lorsque Gédéon accepta d'exercer le pouvoir, en refusant le titre, il eut soin de remarquer que le véritable souverain était Iahvé, mais sans lui donner le nom de roi (1). Plus tard on en vint à concevoir cette souveraineté de Iahvé, antérieure à la royauté, comme un pouvoir royal. Iahvé était dès lors dans Israël comme son roi. C'est ce qu'expriment certains passages poétiques qui font partie du Pentateuque, mais que leur caractère de chants de circonstances permet de considérer comme adventices, du moins en partie. Ils expriment très fortement l'union d'Israël et de son roi, habitant dans son sein, et vivant pour ainsi dire de sa vie, spécialement comme son Sauveur.

Ainsi après le passage de la mer Rouge :

> Tu les amèneras et tu les planteras sur ta montagne héréditaire,
> La demeure bien assise que tu t'es faite, ô Iahvé;
> Le sanctuaire, ô Seigneur, que tes mains ont établi :
> Iahvé règne pour toujours et à jamais (2).

Dans les oracles de Balaam un premier endroit célèbre incontes-

(1) Jud. **8**, 22 ss. et notre commentaire des Juges.
(2) Ex. **15**, 17 s., *RB.*, 1899, p. 532 ss.

tablement la présence actuelle de Iahvé comme roi dans Israël pour ce temps reculé :

> Iahvé son Dieu est avec lui,
> on y acclame le roi.

Plus loin, le voyant semble faire allusion à l'avenir :

> Son roi s'élèvera plus que Agag (1),
> et son règne sera exalté,

où on ne sait pas bien s'il s'agit de Dieu ou du roi attendu.

Le deuxième cantique du Deutéronome semble faire allusion au moment où les tribus d'Israël s'assemblent pour combattre : Iahvé est là comme le roi d'Ichouron, nom de tendresse donné à Israël (2).

Si Iahvé avait toujours été roi d'Israël, les rois ne faisaient donc qu'occuper son trône ; cela paraît être le sens d'un passage qui fait dire à David : « Il a choisi mon fils Salomon pour s'asseoir sur le trône royal de Iahvé sur Israël » (3).

Mais ces allusions au passé sont beaucoup moins fréquentes que les textes relatifs à l'avenir.

L'idée d'Ézéchiel est claire. La monarchie est rejetée, le palais royal ne souillera plus de son voisinage le Temple de Iahvé. Le pouvoir temporel ne sera plus représenté que par un prince : le titre de roi n'appartiendra qu'à Dieu :

> D'une main forte, d'un bras étendu, après avoir satisfait ma colère, je régnerai sur vous (4).

On dirait d'une contrainte imposée à des sujets rebelles :

> Je vous ferai passer sous le sceptre, je vous amènerai à la discipline de l'alliance (5).

Cette note sévère est isolée. Après la captivité, les prophètes ont surtout à cœur de fortifier le peuple par la promesse du secours divin :

> En ce jour-là, parole de Iahvé, je recueillerai ce qui boitait, et je rassemblerai ce qui était mis en fuite et que j'avais affligé ; ce qui boitait j'en ferai un reste, et de ce qui était accablé je ferai un peuple puissant ; et Iahvé sera leur roi sur la montagne de Sion dès maintenant et pour toujours (6).

(1) Ou plutôt Gog, avec les LXX. Num. **23**, 21 et **24**, 7.
(2) Dt. **33**, 5.
(3) I Chr. **28**, 5 : לשבת על כסא ממלכות יהוה על ישראל.
(4) Ez. **20**, 33.
(5) Ez. **20**, 37.
(6) Mich. **7**, 6 s., traduction van Hoonacker.

Dans la seconde partie du livre d'Isaïe, le règne de Dieu sur Israël est un règne présent :

Venez plaider votre cause, dit Iahvé; produisez vos preuves, dit le roi de Jacob (1).

Iahvé est roi parce qu'il a créé Israël :

Je suis Iahvé, votre Saint, le créateur d'Israël, votre roi (2)!

Mais il est aussi son rédempteur :

Ainsi parle Iahvé, le roi d'Israël, et son rédempteur, Iahvé des armées (3).

Et, précisément à cause de cette idée de rédemption, qui était encore à venir, le *même* prophète transporte soudain le règne de Dieu dans l'avenir :

Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds du messager, de celui qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles, de celui qui annonce le salut; qui dit à Sion : Ton Dieu règne (4)!

Ainsi le règne de Dieu est celui du salut et de la paix. Le prophète le décrit en accents qui évoquent et préparent l'Évangile. C'est l'idéal d'Osée : la grâce de Dieu et la bonne volonté de l'homme :

Que les cieux d'en haut fassent couler et que les nuées distillent la justice, et que la terre s'ouvre et fasse fructifier le salut, et que la justice germe (5)!

Il est inutile de citer beaucoup de textes, ou bien il faudrait tout citer pour mettre en relief cette conception si religieuse du règne de Dieu. Point de description alambiquée du monde céleste, point de victoires sanglantes. Israël vient d'être cruellement maltraité, mais ce n'est point le désir de la vengeance qui inspire le consolateur, c'est le sentiment du pardon accordé et de la grâce promise. Le peuple va devenir meilleur ; les âmes seront changées.

Sans doute ce n'est qu'une esquisse, peut-être même un simple programme, puisque le prophète ne reviendra plus sur le règne de Iahvé ; mais cette courte charte a une singulière portée, puisque c'est surtout à cette partie d'Isaïe que se réfère le Nouveau Testament et Jésus lui-même. Le règne de Dieu est annoncé comme une bonne nouvelle; on pourrait donc parler de son avènement. Dans la perspective du prophète, il sera inauguré au retour de la captivité. Et il est certain en fait que dès lors la vie religieuse des Juifs est plus intense, leur mo-

(1) Is. **41**, 21.
(2) Is. **43**, 15.
(3) Is. **44**, 6.
(4) Is. **52**, 7.
(5) Is. **45**, 6.

nothéisme plus éclairé et plus exclusif, leur culte purgé des éléments païens.

Un autre passage du même recueil d'Isaïe présente la situation sous un jour différent. Jérusalem a été menacée d'un grave péril, mais le prophète sait qu'elle sera sauvée et il célèbre déjà le triomphe. Quoique certains verbes soient au parfait, l'action est entrevue dans l'avenir, et la saveur eschatologique, on dirait presque apocalyptique, est assez prononcée :

Iahvé est notre juge,
Iahvé est notre législateur,
Iahvé est notre roi;
c'est lui qui nous sauvera (1).

Encore plus que le juge, et plus que le législateur, c'est donc le roi qui sauve. Le Targum a eu un sentiment très juste de l'unité historique de ces épithètes; ce que Iahvé a fait pour son peuple est le gage de ce qu'il fera dans les luttes des derniers jours : « Car Ia est notre juge (2), lui qui par sa puissance nous a fait sortir de l'Égypte; Ia est notre docteur, qui nous a donné la doctrine de la loi du Sinaï; Ia est notre roi; il nous sauvera et nous vengera de l'armée de Gog ».

Le salut d'Israël est ici seul en cause ; un autre passage du cycle isaïen, dont le caractère d'apocalypse est encore plus marqué, annonce que le règne de Iahvé sera le salut de tous les peuples. Il célèbre d'abord un triomphe sur des ennemis très acharnés, dans les hauteurs et sur la terre ; mais la bonté de Dieu s'étendra à toutes les nations auxquelles un banquet est préparé sur la montagne de Sion. La perspective est encore terrestre, et, si la mort disparaît pour toujours, la scène n'est cependant pas transportée au ciel :

La lune rougira, le soleil pâlira ;
  car Iahvé des armées sera proclamé Roi.
Sur la montagne de Sion et dans Jérusalem,
  [sa] gloire [brillera] devant ses anciens!...
Et Iahvé des armées préparera
  pour tous les peuples, sur cette montagne,
Un festin de viandes grasses, un festin de bons vins,
  de viandes grasses moelleuses, de bons vins clarifiés (3)!

Voilà donc le règne de Iahvé comparé à un festin, symbole de la joie dans la fraternité, qu'il ne faut sans doute pas prendre plus à la

(1) Is. **33**, 22. מחקקנו pourrait être traduit « chef » ; ce que préfère Condamin.

(2) Noter ici que par « jugement » le Targum entend la délivrance d'Israël.

(3) Is. **24**, 23, et **25**, 6, d'après la traduction et l'ordre rétabli par le P. Condamin, qui transpose avec raison **25**, 1-5 après **26**, 6.

lettre que « le rideau qui couvre toutes les nations » (1). Le mont Sion ne peut évidemment pas contenir tous les peuples; l'imagination du voyant trace un tableau qu'on peut traduire : tous les peuples comblés de grâces par le Dieu d'Israël, roi de Jérusalem, et de toute la terre.

Ce texte marque l'apogée du règne de Dieu tel que l'Ancien Testament l'a compris. On n'a pas voulu séparer les textes isaïens qui ont une incontestable parenté. D'ailleurs l'idée du salut est bien aussi celle qui domine dans Sophonie :

Iahvé a retiré les arrêts portés contre toi; il a refoulé ton ennemi, le roi d'Israël. Iahvé est au milieu de toi; tu ne verras plus le malheur. En ce jour-là on dira à Jérusalem : Sois sans crainte, Sion! que tes mains ne retombent pas! Iahvé est au milieu de toi [comme] un héros sauveur (2).

Le début est au parfait, mais on voit bien par ce qui suit que ce parfait est prophétique. C'est dans l'avenir que Iahvé sauvera; d'autre part on ne voit pas qu'il soit alors couronné roi. Il l'est déjà, et, en sauvant, il fera son office de roi, héros sauveur.

Le caractère eschatologique est plus accusé dans Zacharie. Iahvé combattra à lui tout seul les ennemis de son peuple.

Ensuite de quoi « Iahvé sera roi sur tout le pays » (3), et les restes des vaincus « monteront chaque année pour se prosterner devant le roi, Iahvé des armées » (4). Et « celle des familles de la terre qui ne montera pas à Jérusalem pour se prosterner devant le roi, Iahvé des armées, ne recevra pas de pluie » (5). C'est le terme de l'histoire d'Israël, avec des détails cultuels très précis, mais dans un contexte tel qu'un certain symbolisme s'impose comme règle d'interprétation. Toujours est-il qu'il s'agit, comme dans la petite apocalypse d'Isaïe (6), du salut auquel sont conviées toutes les nations.

Abdias a une note particulière. Le dernier mot de sa prophétie, c'est que « le règne appartiendra à Iahvé (7) ». C'est la seule fois où, dans les textes des prophètes, se rencontre le terme abstrait qui désigne le pouvoir royal de Dieu. Mais si ce roi est bien la cause du salut, il a des auxiliaires : « et des sauveurs monteront à la montagne de Sion pour régir la montagne d'Ésaü ». N'est-ce pas une allusion aux succès des

(1) Is. **25**, 7.
(2) Soph. **3**, 15-17, trad. van Hoonacker.
(3) Zach. **14**, 9.
(4) Zach. **14**, 16.
(5) Zach. **14**, 17.
(6) Is. **25**, 6.
(7) Abd., vers. 21 : המלוכה.

Maccabées, surtout de Jean Hyrcan contre l'Idumée (1)? Le règne est toujours à venir, mais nous sommes ici de nouveau sur un terrain assez concret. Le règne appartiendra à Iahvé, lorsque ses fidèles auront combattu contre ses ennemis. C'est un accent qui rappelle les anciennes guerres pour Iahvé, et que nous retrouverons dans les Psaumes les plus récents.

Ce n'est pas sans hésiter qu'on range ici le texte de Malachie :

Je suis un grand roi, dit Iahvé des armées; mon nom est craint parmi les peuples (2).

Il semble que ce titre est reconnu à Iahvé par les peuples étrangers, étonnés de ce que les Juifs leur disent de leur Dieu et que leur culte confirme. Le règne de Iahvé sur Israël s'est étendu par la diaspora.

En passant de Malachie aux psaumes, il est probable qu'on n'abandonne pas l'ordre historique, ceux des psaumes que nous allons citer étant vraisemblablement de date récente.

D'ailleurs ils constituent un genre littéraire distinct des écrits des prophètes. Comme chants liturgiques, souvent répétés, gravés dans toutes les mémoires, ils montrent mieux encore l'importance de l'idée du règne de Dieu. Mais il ne faut point s'attendre à rencontrer des concepts bien nouveaux. Ce sont les mêmes idées, ou plutôt toujours la même idée : Iahvé, qui est dès l'origine le roi d'Israël, fera son office de roi en le sauvant. C'est surtout l'avenir qui intéresse le psalmiste, comme le prophète, de sorte que l'idée du règne de Dieu est plutôt eschatologique.

Le passé n'était que la première lueur du grand jour. Même lorsque les verbes sont au passé, le tableau est tout entier transporté dans l'avenir par suite de l'intuition prophétique. Dans certains cas cependant, qu'il n'est pas toujours facile de préciser, il s'agit du règne de Iahvé déjà inauguré par des triomphes.

Mettons à part des prières individuelles, où Dieu est nommé roi dans un cri de tendre loyalisme : « Écoute mon cri, mon roi et mon Dieu » (3) ; « tes autels, Iahvé des armées, mon roi et mon Dieu » (4), qui marquent un sentiment intime de confiance dans l'assistance actuelle du Roi et du Dieu.

Les autres endroits font allusion au règne du passé, ou au règne

(1) Cf. surtout le v. 19.
(2) Mal. **1**, 14.
(3) Ps. **5**, 3.
(4) Ps. **84**, 4.

actuel, ou au règne à venir. C'est dans cet ordre que nous allons les parcourir.

Après avoir exalté les merveilles du passé, l'œuvre accomplie aux jours anciens, par Iahvé seul pour sauver son peuple, le psalmiste s'écrie :

> C'est toi qui es mon roi, ô Dieu!
> Ordonne le salut de Jacob (1)!

Parmi des circonstances non moins angoissantes, le psalmiste rappelle :

> Pourtant Dieu est notre (2) roi dès l'origine,
> Auteur du salut au sein du pays (3)!

Sans prétendre trancher des questions délicates, j'opinerais avec le P. Patrizzi que ces deux psaumes reflètent les temps si durs de la persécution d'Antiochus Épiphane. L'espérance s'appuie sur l'histoire la plus ancienne, la sortie d'Égypte ou la conquête de Canaan. Par son secours surnaturel Dieu s'était montré et était devenu le roi d'Israël.

D'autres psaumes font allusion à des exploits plus récents, — mais décrits d'une façon trop voilée pour qu'on puisse leur assigner une date précise, — ou simplement au règne actuel de Iahvé.

Lorsqu'on montrait au pieux pèlerin les murs et les édifices de Jérusalem, on aimait à rappeler les victoires dont Iahvé les avait rendus témoins; aussi nommait-on la montagne de Sion « la cité du grand roi » (4).

Après avoir combattu au loin pour son peuple, Iahvé, comme un général victorieux, faisait son entrée dans le Temple; on disait alors :

> Portes, élevez vos linteaux ;
> Soulevez-vous, entrées antiques,
> Pour laisser entrer le roi de gloire (5)!

Ou bien :

> On a vu ta marche (triomphale), ô Dieu!
> La marche de mon Dieu, de mon roi, dans le sanctuaire (6).

Nous rangeons dans la même catégorie trois psaumes dont on

(1) Ps. **44**, 5.
(2) D'après le grec, hébreu : « mon roi ».
(3) Ps. **74**, 12.
(4) Ps. **48**, 3.
(5) Ps. **24**, 7, répété au v. 10.
(6) Ps. **68**, 24.

pourrait se demander s'ils ne sont pas au parfait prophétique. Et il se peut en effet que quelques traits soient empruntés à ce qu'on attendait de l'avenir et donnent au tableau plus de lumière; cependant il semble que le poète s'inspirait de l'histoire, d'une histoire qui le ravissait de joie et qui lui paraissait la brillante inauguration en son temps du règne de Dieu, toujours ancien, et toujours en espérance.

D'abord un simple mot :

> Iahvé est roi à jamais et pour l'éternité,
> Les gentils sont détruits (et chassés) de sa terre (1).

Le psaume XCIX en entier célèbre un nouvel ordre de choses :

> Tu as établi dans Jacob le droit et la justice... (2).
> Iahvé est roi, que les peuples tremblent...
> Le roi aime le droit...

Dans tout le psaume, on insiste surtout sur la sainteté de Dieu. L'idée du salut par les armes reparaît à l'avant-dernier psaume :

> Qu'Israël se réjouisse en celui qui l'a fait,
> Que les fils de Sion tressaillent en leur roi.....
> Car Iahvé prend plaisir en son peuple,
> Il glorifie les pauvres par le salut (3).

Comme dans Abdias, il a ses fidèles pour auxiliaires; ils célèbrent les louanges de Dieu, mais ils saisissent le glaive à deux tranchants pour punir les nations et leurs rois.

D'autres psaumes sont plus délibérément orientés vers l'avenir.

Lorsque le psalmiste dit :

> Car à Iahvé le pouvoir royal,
> Lui (4), dominateur des nations (5),

il ne s'agit plus seulement de victoires glorieuses, telles que les temps Hasmonéens avaient permis de les constater, mais de la conversion des peuples, qui était encore à venir, et notre incise — qui en elle-même pourrait se traduire : « le pouvoir royal appartient à Iahvé » — est enclavée entre deux futurs. Elle peut donc rappeler le droit naturel et éternel de Iahvé, mais elle n'en marque l'exercice sur les nations que dans l'avenir. Ce sera, il faut le répéter, la conversion des peuples.

(1) Ps. **10**, 16
(2) Ps. **99**, 1 et 4; cf. *RB.*, 1905, p. 200.
(3) Ps. **149**, 2 et 3.
(4) Ajouter הוא avec LXX.
(5) Ps. **22**, 23.

Cette conversion est censée accomplie, et Iahvé triomphe déjà du haut des cieux dans le psaume XLVII :

> Car Iahvé est très haut, redoutable,
> Grand roi sur toute la terre...
> Chantez à notre roi, chantez!
> Car Dieu est roi de toute la terre (1).

Le sanctuaire où monte le triomphateur est ici plutôt le ciel que le Temple de Jérusalem. Cependant Dieu ne règne pas tant comme Créateur que parce que toutes les nations se sont réunies au peuple du Dieu d'Israël. Aussi le nomme-t-on expressément « notre roi ».

II. — *Dieu roi du ciel, ou roi du monde, ou roi des dieux, ou roi éternel.*

Iahvé, roi d'Israël, était son Sauveur grâce à sa puissance étendue ; mais, si on lui donnait le nom de roi, c'était surtout à cause de sa tutelle sur son peuple. Rien n'empêchait d'envisager plus directement le pouvoir souverain de Dieu comme maître du monde et des hommes. Dans cette conception, le siège de son trône est plutôt dans le ciel que dans le Temple de Jérusalem. Israël demeure cependant son peuple. Tandis qu'on disait : le roi d'Israël dont la gloire remplit le monde, on dira : le roi du monde qui a choisi Israël.

Ce n'est pas un simple changement de formule. L'attention se porte désormais sur les attributs essentiels de Dieu. Incontestablement la réflexion théologique s'est exercée. Mais il ne faut pas prétendre non plus que c'est là un passage de la monolâtrie au monothéisme. Iahvé, puisqu'il était tout-puissant en Égypte et à Babylone, était vraiment Dieu unique ; on a seulement développé dans tous les sens l'énergie infinie contenue dans cette idée.

Aussi ne voit-on nulle part ni heurt, ni rupture ; les idées anciennes se perpétuent parce qu'elles demeurent vraies, mais de nouveaux aspects se font jour, dont on ne peut marquer exactement le point de départ. Ce qui est cependant certain, c'est que les titres de roi du ciel, de roi des rois, de roi des dieux, de roi éternel sont postérieurs, dans l'ensemble, au titre Iahvé, roi d'Israël.

On ne peut pas dire non plus que c'est dans sa lutte contre l'Assyrie qu'Israël a appris la notion du monde en entrant en relations avec de grands empires. L'Égypte, qu'il avait toujours connue, était un empire aussi majestueux et plus stable que l'Assyrie. Il semble que les prophéties sur la chute de Babylone et sur le rôle de Cyrus durent

(1) Ps. 47, 3, 7 et 8.

contribuer plus que tout le reste à guider la réflexion théologique. Celui dont Cyrus n'était que l'instrument, était vraiment le maître des empires, celui qui faisait et défaisait les monarques. C'est à l'époque persane qu'on se prit à nommer Iahvé Dieu du ciel (1). Il en était aussi le roi. C'est du ciel qu'il dominait le monde. Quant à la durée de son règne, elle était éternelle, comme Dieu lui-même.

Il n'existe pas de terme qui comprenne ces différents aspects, car celui de transcendant suggérerait que le roi d'Israël n'était pas transcendant, ce qui serait faux. Peut-être le terme de roi du ciel est-il celui qui revient le plus souvent et qui marque le mieux l'intention d'accuser davantage la transcendance; celui de roi du monde est plus général, mais il a une physionomie grecque. D'ailleurs il était bien entendu que du haut du ciel Dieu régnait sur la terre. Son rôle ne se borne pas à régir les éléments; son action est la même que celle du Sauveur d'Israël, dans un horizon agrandi, et venant de plus haut.

Loin d'en conclure que les idées antérieures étaient donc bien peu dignes de Dieu, on peut se sentir porté à préférer l'inspiration si pure, toute fondue d'intimité et de tendresse, l'âme déjà évangélique du second Isaïe; la présence dans le Temple valait la présence au ciel. S'il y a progrès, il serait dans l'ordre rationnel, plutôt que dans l'ordre religieux. Mais il ne faut pas oublier que tout se tenait dans l'enseignement d'Israël, de sorte qu'en somme le progrès était constant, la grandeur de Dieu mieux comprise ne faisant que rehausser sa bonté et sa miséricorde.

Dieu, roi du monde, ne se rencontre pas dans les livres les plus anciens. On a bien cité Jérémie : « Qui ne te craindrait, roi des nations (2) », et : « Lui est un Dieu vivant, le roi éternel (3) », en comparaison des idoles, qui ne sont rien; mais ces endroits manquent aux Septante, et sont de très basse époque. Inversement les Septante ont ajouté l'idée du Roi des dieux ou des siècles dans un passage du Deutéronome où le texte hébreu, plus sûr, ne la contient pas (4).

Le premier, Daniel met en action toute une métaphysique concrète, si ces mots peuvent s'amalgamer, et une philosophie de l'histoire, revêtues d'images évocatrices, qui se sont gravées dans toutes les mémoires.

(1) Cela est marqué assez expressément par les livres d'Esdras et de Néhémie : Esdr. **5**, 12; **6**, 10; **7**, 12. 21. 23; Neh. **1**, 4. 5; **2**, 4. 20. Dieu du ciel et de la terre, Esdr. **5**, 11. Les Israélites n'ont point emprunté à la théologie persane leur concept de Dieu créateur du ciel et de la terre, mais ils ont pu insister sur le titre de Dieu du ciel pour répondre au protocole d'Ahuramazda.

(2) Jer. **10**, 7.

(3) Jer. **10**, 10.

(4) Deut. **9**, 26 : אדני יהוה et B Κύριε βασιλεῦ τῶν θεῶν (Lag. τῶν αἰώνων).

Dieu est le Dieu du ciel, comme dans Néhémie, mais aussi le roi du ciel (1).

Sur la terre, malgré la diversité des nations, il n'y a qu'un seul empire, dont le chef est le roi des rois (2); c'est Dieu qui dirige son règne et qui force même Nabuchodonosor, le plus glorieux de tous, à reconnaître le pouvoir du roi du ciel. Tout se réduit ainsi à l'unité. Les empires succèdent aux empires, parce que Dieu le veut ainsi.

La traduction dite des Septante contient ici (3) un développement qui est un véritable commentaire, très précieux, car il résume tout l'enseignement du livre. C'est une leçon dogmatique sur le pouvoir des rois, placée dans la bouche de Nabuchodonosor :

Je rends hommage au Très-Haut, et je le loue ; à celui qui a créé le ciel et la terre, et les mers et les fleuves et tout ce qui y est contenu, je rends hommage et louanges ; car il est le dieu des dieux et le seigneur des seigneurs, et le roi des rois, car c'est lui qui fait des signes et des prodiges et qui transforme les époques et les temps, il enlève le pouvoir royal aux rois et en met d'autres à leur place... son règne est un règne pour les siècles, et sa puissance [s'exerce] de généralions en générations.

C'est donc en réalité Dieu qui règne par les rois. Cependant le moment viendra, et il est proche, d'une intervention divine.

Tu regardais, lorsque se détacha une pierre sans l'action des mains, et elle frappa la statue aux pieds de fer et d'argile et les brisa... Dans le temps de ces rois, le Dieu du ciel suscitera un empire (4) qui ne sera jamais détruit : et l'empire ne sera plus confié à un autre peuple ; il brisera et terminera tous ces empires, tandis que lui-même demeurera à jamais (5).

On dirait donc que Dieu va régner par lui-même. Cependant, étant le roi du ciel, il lui plaît de laisser ceux qu'il choisit administrer la terre. Les rois seront remplacés par un nouvel empire ; mais il va de soi que son règne à lui, loin d'en être amoindri, n'en sera que plus réel et mieux reconnu.

Plusieurs psaumes célèbrent Iahvé comme le roi du monde. Son règne est universel. Sans doute Israël en profite plus que les autres, mais le titre légitime est dans les attributs divins ; c'est comme Créateur que Dieu règne.

Iahvé trône ['au-dessus'] des eaux diluviennes (6),
Iahvé trône comme roi pour l'éternité (7).

(1) Dan. **4**, 34 : למלך שמיא ; je ne sais où M. Boehmer a vu que ce terme est déjà dans Néhémie **1**, 4 (*Der alt. Unterbau*, etc., p. 165, note).

(2) Dan. **2**, 37.

(3) Dan. **4**, 34.

(4) מלכו ; on traduit ici « empire » à cause du caractère mondial de ces monarchies.

(5) Dan. **4**, 34-44.

(6) Lire מעל et entendre המבול des eaux célestes (avec Duhm).

(7) Ps. **29**, 10.

Dieu est ici le roi de la nature; sa puissance se manifeste par un orage; ce qui n'empêche pas le psalmiste d'en tirer une conséquence pour le salut d'Israël :

> Iahvé donnera la force à son peuple,
> Iahvé bénira son peuple dans la paix (1).

Le psaume XCIII, « Iahvé est roi, il est revêtu de majesté », vise le règne de Iahvé sur la nature : « Ton trône est établi dès l'origine, tu es dès l'éternité ». M. Boehmer y voit une allégorie du salut à venir; les fleuves représentent les peuples. Mais les Septante ont intitulé ce psaume : « Pour le jour de l'anté-sabbat, quand la terre a été créée », suggérant ainsi, comme le note finement M. Duhm, une meilleure intelligence du texte que les exégètes qui l'interprètent allégoriquement.

Le point de départ du psaume XCV est le même :

> Car Iahvé est un grand Dieu (*El*),
> Et un grand roi au-dessus de tous les dieux (*elohim*),
> Il tient dans sa main les fondements de la terre (2).

Iahvé est ici le roi des dieux; mais, dans la pensée du psalmiste, ces prétendus dieux ne sont point des dieux véritables; c'est Iahvé qui seul a tout créé. Après ce début, le psalmiste en vient aux rapports de Iahvé avec Israël et supplie le peuple de ne pas imiter l'égarement de ses pères.

Dans le psaume CIII, le mouvement de la pensée est en ordre inverse. Le psalmiste est touché de la bonté de Iahvé envers lui, et envers Israël. Puis il compare la faiblesse de l'homme à la puissance de Iahvé, et transporte la scène dans le ciel :

> Iahvé a établi son trône au ciel,
> Et son pouvoir royal s'étend sur tout.
> Bénissez Iahvé, vous ses anges,
> Héros vaillants qui exécutez ses ordres...
> Bénissez Iahvé, vous toutes ses armées,
> Serviteurs qui exécutez son bon plaisir;
> Bénissez Iahvé, vous toutes ses œuvres,
> Dans tous les lieux qu'il gouverne.
> Mon âme, bénis Iahvé (3).

Il ne faudrait que transformer cette effusion lyrique en un tableau descriptif pour représenter Iahvé assis au ciel sur un trône, entouré

(1) Vers. 11.
(2) Ps. **95**, 3 et 4.
(3) Ps. **103**, 19-22.

des anges qui sont ses ministres, et ses serviteurs armés prêts à exécuter ses ordres.

Le psaume CXLV célèbre les attributs de Iahvé, puissant et bon, dont la miséricorde s'étend sur toutes ses créatures. Israël n'est pas nommé; mais c'est bien chez lui que se recrutent ces fidèles dont le privilège et le rôle sont de faire connaître à tous la gloire du règne de Iahvé :

Ils disent la gloire de ton règne,
Et racontent sa valeur,
Pour faire connaître ses exploits aux enfants des hommes,
Et la majesté glorieuse de son règne.
Ton règne est un règne de tous les siècles,
Et ta domination s'étend à toutes les générations (1).

Ce psaume, alphabétique, n'a pas une grande originalité littéraire, mais l'inspiration religieuse est très haute : Iahvé est un roi qui répand sur tous ses bienfaits, qui est juste, et qui exauce tous ceux qui l'honorent. Son peuple, ce sont tous ceux qui veulent l'aimer.

Le règne de Dieu est ici décrit dans toute son ampleur mondiale et éternelle; rien ne marque une intervention spéciale dans l'histoire.

Et c'est à peu près le ton du psaume CXLVI, quoiqu'il relève davantage l'union de Iahvé et de Sion :

Iahvé règne pour jamais,
Ton Dieu, ô Sion, de génération en génération (2).

Nous l'avons déjà noté, Iahvé, roi du monde, trônant dans le ciel, n'en est pas moins le Dieu secourable et bon, spécialement quand il s'agit d'Israël. Son règne est éternel, et, de ce chef, immuable; mais il peut être plus ou moins reconnu par les hommes. Le roi suprême n'est pas un monarque indifférent et routinier; il vient au secours de ceux qui l'invoquent. C'est le même que le roi d'Israël qui a promis de régner sur son peuple. De cette façon, le règne éternel lui-même peut être regardé comme futur et comme historique, s'étendant d'Israël à tous les peuples, quand ceux-ci en reconnaîtront le droit absolu. C'est ce qu'expriment plusieurs psaumes qu'on pourrait ranger sous la rubrique précédente, car il y est fort question d'Israël, mais qui appartiennent encore mieux au règne universel de Dieu.

L'auteur du psaume XCVI se proposait, d'après M. Duhm (3), de montrer comment le culte du Temple maintenait vivante l'idée du règne

(1) Ps. **145**, 10-13.
(2) Ps. **146**, 10.
(3) *Die Psalmen*, p. 232.

de Dieu, embrassant tout le monde, règne présent et règne à venir. Les peuples sont invités à reconnaître sa gloire dans son sanctuaire.

Dites parmi les nations : Iahvé règne (1).

Il a triomphé des dieux des nations qui ne sont que des idoles, car c'est lui qui a créé le ciel. Il vient pour juger la terre, pour juger le monde selon la justice.

Le psaume XCVII, où M. Duhm ne voit que la description d'un orage, fait allusion à la théophanie future (2) :

Iahvé règne : que la terre tressaille,
Que des îles nombreuses se réjouissent (3).

Il s'avance dans sa splendeur, les cieux proclament sa justice, les peuples contemplent sa gloire, les idoles rendent les armes; Sion surtout est dans la joie et rend hommage à Iahvé.

Enfin le psaume XCVIII se place plus encore au point de vue particulier d'Israël. La grande manifestation qui éclate aux yeux des nations, c'est le salut promis au peuple élu. Cependant ce sont tous les habitants de la terre qui doivent pousser des cris de joie devant « le roi Iahvé » (4).

Le psaume se termine comme le ps. XCVI ; c'est bien comme roi du monde que Iahvé vient pour juger la terre.

Il y a lieu de traiter à part de ce jugement. Notons seulement ici que trop souvent on l'a entendu du jugement dernier, rendu par Dieu sur les débris du monde. Dès lors le règne de Dieu prend les allures d'une eschatologie cosmique, et on introduira cette idée dans l'interprétation du Nouveau Testament. En réalité, le mot hébreu « juger » peut tout aussi bien se traduire « gouverner » (5). Rendre la justice est l'acte royal par excellence. Les psaumes qui parlent du jugement des nations ne dépassent donc point l'horizon messianique et ne font pas la moindre allusion à la fin du monde entendue comme cosmos. Les nations reconnaîtront la divinité du Dieu d'Israël qui désormais régnera sur le monde entier, d'après le droit que lui donnait la création : tel est le sens obvie de ces psaumes.

En dehors des psaumes, le règne de Dieu n'est mentionné en hébreu

(1) Ps. **96**, 10.

(2) C'est ce que prouverait la seule mention des îles, ou côtes de la mer, qui indiquent un retentissement lointain.

(3) Ps. **97**, 1.

(4) Ps. **98**, 6.

(5) Duhm, Ps. **98**, 9 : *regieren*.

sous son aspect le plus universel que dans un passage des Chroniques, un des ouvrages les plus récents de l'A. T. (1). Mais son titre royal se retrouve dans des livres écrits en grec, comme le second des Macchabées et la Sagesse, ou dans des pièces que nous ne connaissons que par des traductions grecques, assez libres, souvent remaniées, de sorte que les termes que nous citerons ne datent peut-être que des traducteurs ou des recenseurs.

Le IIe livre des Macchabées, dans la prière des prêtres, passe du règne absolu de Dieu au salut d'Israël :

Seigneur Dieu, créateur de toutes choses, terrible, et fort, et juste, et miséricordieux, toi seul roi et bon, toi seul chorège, toi seul juste, et tout-puissant et éternel, qui sauves Israël de tout mal (2)...

A la manière de Daniel, il montre Dieu, « le roi des rois », qui meut les rois, excitant la colère d'Antiochus Eupator contre le misérable Ménélas (3).

Mais, ce qui est une note nouvelle, et difficile à expliquer, le terme de « roi » (βασιλεύς) est remplacé par celui de « maître » (δυνάστης). A l'origine, un dynaste partageait la puissance avec d'autres : une dynastie, d'après Aristote, était une sorte d'oligarchie mal réglée. Mais le terme avait pris de l'ampleur, et déjà Sophocle l'appliquait au maître de l'Olympe (4). C'est ce qui a permis à l'abréviateur de Jason de Cyrène, qui le lui a peut-être emprunté, d'établir la théorie du maître céleste. Nicanor demandait aux Juifs s'il y avait au ciel un maître qui eût prescrit d'observer le sabbat, et sur leur réponse pleine de respect pour ce maître, il avait prétendu, comme maître sur la terre, agir à son gré (5). Aussi, contre ce triple misérable, invoqua-t-on « le maître », « le maître des cieux », et quand il eut été puni, on rendit grâce « au maître », que le même auteur nomme encore « le maître des esprits et de tout pouvoir » (6), « le grand maître du monde » (7), « le maître qui brise avec puissance les forces des ennemis » (8),

(1) I Chron. **29**, 11.
(2) II Macch. **1**, 24 s.
(3) II Macch. **13**, 4.
(4) *Antigone*, 608 : ἀγήρω δὲ χρόνῳ δυνάστας.
(5) II Macch. **15**, 3-5.
(c) II Macch. **15**, 22-23, 29.
(6) **3**, 24 : ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάτης ἐξουσίας δυνάστης. Le titre de Seigneur des esprits ne se retrouve que dans Hénoch, très fréquemment, et dans une malédiction du Ier siècle ap. J.-C., très probablement d'origine juive : ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων (Dittenberger, *Sylloge*..., n° 816).
(7) **12**, 15.
(8) **12**, 28.

toutes expressions qui rentrent bien dans le thème indiqué, et n'ont aucune saveur eschatologique (1).

C'est surtout dans les prières, que Dieu est nommé roi : on lui demande une grâce comme à un souverain tout-puissant.

Dans le cantique des trois jeunes hommes :

> Béni es-tu sur le trône de ton règne... (2).

Le contexte indique que ce trône est au ciel (3).

Dans la prière de Judith :

> Oui, ô Dieu de mon père, et Dieu de l'héritage d'Israël, maître du ciel et de la terre, Créateur des eaux, roi de tout ce que tu as créé, écoute ma prière,... afin qu'on sache que tu es le Dieu de toute puissance et de toute force, et que nul autre que toi ne protège la race d'Israël (4).

Dans les parties d'Esther qui n'existent qu'en grec, prière de Mardochée :

> Seigneur, Seigneur roi qui as tout en ta puissance, car tout est en ton pouvoir, et il n'est personne qui puisse te résister quand tu veux sauver Israël (5)... et maintenant, Seigneur Dieu, roi, Dieu d'Abraham, épargne ton peuple (6).

La prière d'Esther débute selon le mode primitif : elle invoque le roi d'Israël : « Mon Seigneur, notre roi » (7), et rappelle ses anciens bienfaits pour son peuple. Mais aussitôt elle fait appel au droit royal absolu de Dieu :

> N'abandonne pas, Seigneur, ton sceptre à ceux qui ne sont pas... Fortifie-moi, roi des dieux, et qui domines sur toute puissance (8).

« Le roi du ciel » est le terme préféré du livre de Tobie.

Le roi du ciel exerce son jugement sur Salmanasar, tout à fait dans le style du gouvernement divin de Daniel (9).

(1) On pourrait naturellement citer encore ceux des livres non canoniques qui figurent dans l'édition des Septante de Swete : III Esdras (I Esdras dans Swete), **4**, 46 : Seigneur roi ; **4**, 58 : le roi du ciel ; III Macch. **2**, 2 : Seigneur, seigneur roi des cieux,... monarque ; **2**, 9 : toi, roi, qui as créé la terre... ; **2**, 13 : roi saint ; **5**, 35 : roi de ceux qui règnent ; **6**, 2 : roi puissant. — IV Macch. **12**, 11 : recevant de Dieu les biens et le pouvoir royal.

(2) Dan. **3**, 55 (Théod.) : εὐλογημένος εἶ ἐπὶ θρόνου τῆς βασιλείας σου.

(3) Judith, **9**, 12-14 : βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου (v. 12).

(4) v. 56 : εὐλογητὸς εἶ ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ.

(5) Esther (**13**) (9) : Κύριε βασιλεῦ πάντων κρατῶν.

(6) (**13**) (15).

(7) Esther (**14**) (3).

(8) Esther (**14**) (11), (12).

(9) Tob. **1**, 18, mais seulement dans le manuscrit Sinaïtique : ... τῆς κρίσεως ἧς ἐποίησεν ἐξ αὐτοῦ ὁ βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ...

Le jeune Tobie bénit « le Seigneur du ciel et de la terre, le roi de tout » (1).

En rendant grâce à Dieu, son père bénit « le Dieu vivant dans tous les siècles, et son règne », par où il entend évidemment son règne actuel (2). Même lorsqu'il prévoit la restauration future, il ne la qualifie pas d'avènement du règne de Dieu : on le bénira alors comme « roi des siècles » (3), ce que fait déjà Tobie en exaltant « le roi du ciel » (4). Jérusalem est invitée à bénir « le roi des siècles » (5). Lorsque des nations nombreuses se convertiront à Dieu, elles porteront dans leurs mains des présents « au roi du ciel » (6). Il faut donc bénir Dieu, « le grand roi » (7), parce que Jérusalem sera rebâtie en pierres précieuses.

C'est ainsi que, même lorsqu'il se transporte par la pensée dans l'eschatologie la plus glorieuse, l'auteur a toujours en vue, et presque alternativement, le règne éternel et le règne céleste de Dieu qu'il faut nécessairement concevoir comme absolu et immuable dans son principe; le salut consistera à voir la gloire de la ville sainte et à rendre hommage au roi du ciel (8).

Le livre de la Sagesse, un des plus récents, sinon le plus récent de l'Ancien Testament, s'adresse à des rois; il ne manque pas de leur rappeler qu'ils ne sont que les ministres du règne de Dieu :

> Car étant les ministres de son règne, vous n'avez pas jugé avec droiture,
> Ni vous n'avez gardé la loi,
> Ni vous n'avez marché selon les desseins de Dieu (9).

Ce règne de Dieu est d'ailleurs un mystère qui ne peut être bien connu que par une révélation ; ce fut le cas de Jacob :

> C'est elle (la Sagesse) qui conduisit dans la voie droite
> Le juste fuyant la colère de son frère;
> Elle lui montra le règne de Dieu,
> Et lui donna la connaissance des choses saintes (10).

(1) Tob. **10**, 13, ms. Sin. : εὐλογῶν τῷ κυρίῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς.

(2) Tob. **13**, 1, B. : εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Sin. de même, sauf εἰς τὸν αἰῶνα.

(3) **13** (7) : καὶ ὑψώσατε τὸν βασιλέα τῶν αἰώνων.

(4) **13**, 6 : τὸν θεόν μου ὑψῶ, καὶ ἡ ψυχή μου τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ.

(5) **18**, 10 : εὐλόγει τὸν βασιλέα τῶν αἰώνων.

(6) **13**, 11 : δῶρα τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ.

(7) **13**, 15 : εὐλόγει τὸν θεὸν τὸν βασιλέα τὸν μέγαν.

(8) **13**, 16, Sin. : ἰδεῖν τὴν δόξαν σου καὶ ἐξομολογήσασθαι τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ.

(9) Sap. **6**, 4.

(10) Sap. **10**, 11; cf. *RB.*, 1907, p. 102.

L'échelle entrevue par Jacob aboutissait au ciel; c'est là qu'est le trône de Dieu (1).

Il était donc assez naturel, si les justes, après leur mort, devaient être transportés auprès de Dieu, que leur nouvelle destinée fût comprise elle aussi, et même à un titre spécial, sous le règne de Dieu.

Le livre de la Sagesse, qui traite plus ouvertement de la destinée de l'âme après la mort, nous offre une transition toute naturelle pour une nouvelle conception.

III. — *Dieu, roi des élus.*

Si préoccupé qu'on fût de l'avenir national d'Israël, on ne pouvait se désintéresser du sort de ceux qui mouraient sans en avoir vu l'aurore (2). Que deviendraient-ils?

Les justes, après leur mort, vivront près de Dieu et régneront avec lui.

Cette idée, d'une eschatologie transcendante, ne se trouve dans aucun livre de l'Ancien Testament écrit en hébreu, quoique quelques psaumes aient fait allusion, sous d'autres mots, aux mêmes fins dernières. On ne la rencontre que dans des livres écrits en grec, et surtout, on vient de le dire, dans le livre de la Sagesse (3) :

> Au temps de leur récompense, ils (les justes) brilleront,
> Et ils courront comme des étincelles dans les roseaux,
> Ils jugeront des nations et domineront des peuples,
> Et le Seigneur régnera sur eux dans les siècles... (4).
> Mais les justes vivent à jamais,
> Et leur récompense est dans le Seigneur,
> Et c'est le Très-Haut qui en a souci.
> Aussi recevront-ils le noble pouvoir royal,
> Et un diadème splendide de la main du Seigneur (5).

Cette conception n'excluait pas la résurrection. Aussi est-ce au pouvoir royal de Dieu sur le monde que le second livre des Macchabées fit appel pour marquer l'espérance d'une vie nouvelle. Elle n'est pas qualifiée expressément de règne de Dieu, mais il était assez clair qu'on serait surtout alors sous son règne :

(1) Sap. **9**, 10 et **18**, 15.

(2) On comprend que ce n'est point ici le lieu de suivre le développement de cette idée.

(3) Ayant récemment analysé les textes, je ne puis que les rappeler ici; cf. *RB.*, 1907, p. 94, p. 99, p. 102 ss.

(4) Sap. **3**, 7, 8. On a essayé de montrer que ces termes, empruntés à l'eschatologie historique, s'appliquaient ici aux fins transcendantes.

(5) Sap. **5**, 15 s.; cf. **6**, 20 s.

Lorsque nous serons morts pour ses lois, le roi du monde nous ressuscitera pour une vie nouvelle éternelle (1).

C'est très peu comme nombre de textes, et nous verrons qu'en dehors du N. T. l'idée ne s'est pas développée beaucoup. Cependant M. Boehmer en a signalé une trace dans la version grecque des Proverbes. Là où le texte hébreu dit simplement : « Quittez la folie et vous vivrez », le grec a mis : « Quittez la folie et vous régnerez dans les siècles » (2). Il est peu vraisemblable que cette variante soit le résultat d'une faute de copiste. Le traducteur aurait donc, dans l'esprit de la Sagesse (3), identifié la vie au règne éternel.

*
* *

Dans l'Ancien Testament, le règne de Dieu s'entendait donc de trois manières : Dieu était roi d'Israël, roi du monde, et roi des élus. Ce dernier titre est assez clair : il ne regardait que les fins dernières des justes, ou, comme on dirait, l'eschatologie particulière : c'était comme la partie la plus intime du royaume universel de Dieu.

La conception « roi d'Israël » est plus ancienne que celle de « roi du monde ». Cela résulte avec évidence de ce fait que la seconde ne se rencontre que dans des écrits postérieurs à l'exil, s'il sont datés, ou dans des psaumes que la critique regarde comme particulièrement récents. Mais ce ne sont point des idées tellement distinctes que l'une ait supplanté l'autre : c'est toujours le même Dieu et le même Roi. La première appellation est plus familière, et comme le résultat d'une expérience historique; la seconde plus majestueuse, et le fruit de la réflexion. Les écrits nouveaux prenaient pour point de départ la nouvelle manière, mais ils ne pouvaient négliger les promesses de salut à venir contenues dans l'ancienne. Le règne éternel du Dieu du monde était de sa nature immuable et toujours le même, mais on savait que Iahvé avait promis de sauver Israël. La notion historique du salut pénétrait ainsi la notion philosophique de la monarchie divine, et l'extension universelle de cette monarchie élargissait la promesse du salut, car le roi du monde, s'il entreprenait de régner plus efficacement, devait régner sur tous les hommes. D'autre part, l'espérance du secours divin que Iahvé devait accorder à son peuple se fondait sur d'anciens bienfaits et sur sa présence actuelle au milieu des siens.

(1) II Macch. **7**, 9. — Dans le IVe des Macch. (non canonique), la vie éternelle est auprès du trône divin (IV Macch. **17**, 18).

(2) Prov. **9**, 6 : ἀπολείπετε ἀφροσύνην ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε.

(3) Sap. Sal. vi, 21.

Ni le règne éternel n'était rivé à l'absolu d'une action toujours égale, ni le règne attendu n'appartenait tout entier à l'avenir. La force invincible du Sauveur, ni la toute-puissance du Monarque n'étaient une quantité nouvelle; on attendait seulement que cette force s'exerçât et que ce pouvoir fût reconnu.

Il demeurait acquis, de par la parole de Dieu, qu'il interviendrait en faveur d'Israël, et, puisqu'il était roi du monde, ce ne pouvait être que par une théophanie qui obligerait les nations à lui rendre hommage; mais, loin que tout fût fini avec cette théophanie, on pouvait dire à plus juste titre que le règne de Dieu allait commencer. Ce règne que pas un mot dans l'Ancien Testament ne représente comme établi sur un monde détruit, on peut le nommer dans un sens large le temps messianique. A côté de sa portée universelle et éternelle, le règne de Dieu a conservé son sens historique et eschatologique.

Mais il était impossible, pour désigner la grande crise attendue, le salut d'Israël et la conversion des peuples, d'employer un terme qui fût moins synonyme de bouleversement, de catastrophe ou de révolution. C'était le passage du droit au fait, ou encore la reconnaissance du droit, la mise en scène historique d'une idée éternelle, le progrès, sans doute extraordinaire et merveilleux, mais enfin la suite d'une chose commencée. Il y a plus. Au temps des Maccabées, on croyait être déjà dans le nouveau règne : il était inauguré, mais on en attendait la manifestation encore plus glorieuse, tant il est vrai que l'idée en elle-même était synonyme de progrès, l'action de Dieu étant de celles qui ne s'épuisent jamais et dont on ne peut même entrevoir qu'elle soit suspendue. C'est ce que montre très bien un texte où les passés et les futurs sont si étrangement mêlés que les exégètes n'ont pu se mettre d'accord sur le sens. Parle-t-on de faits acquis ou de l'avenir? La vérité est qu'on parle des deux, ce qui est acquis étant un gage de la réalisation de l'avenir. Après la purification du temple les Juifs de Jérusalem écrivent à ceux d'Égypte : « Or Dieu a sauvé tout son peuple, et a rendu à tous son héritage, et *la royauté,* et le sacerdoce, et la sainteté, comme il l'a promis dans la loi »; c'est une allusion manifeste au texte de l'Exode : « Et vous serez pour moi un royaume de prêtres, et une nation sainte » (1), et tout cela est au passé, c'est donc un fait accompli. Mais le texte continue : « Car nous espérons en Dieu, qu'il aura promptement pitié de nous, et nous rassemblera de tout ce qui

(1) Ex. **19**, 6.

est sous le ciel dans le lieu saint; car il nous a tirés de grands maux et a purifié le [saint] lieu » (1).

Le salut est donc en partie réalisé, en partie espéré; c'est le salut idéal qui est commencé. Lorsque Malachie disait que Iahvé était un grand roi, dont le nom était redouté parmi les nations, ne regardait-il pas déjà la dispersion des Juifs comme un commencement du règne universel de Dieu? et quand cette dispersion se vit entourée de nombreux prosélytes, ne dut-on pas croire que Dieu avait commencé sa grande œuvre? Cependant on attendait beaucoup plus. Ce qu'on attendait, c'était l'établissement du règne de Dieu. On ne connaissait pas les conditions de ce règne; mais qui pouvait imaginer qu'il serait clos le jour même de son inauguration, ou que cette inauguration serait la fin du monde? A tout le moins, rien dans l'Ancien Testament ne le faisait pressentir.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) II Macch. 2, 17 s.

L'ÉLÉGIE DE DAVID SUR SAÜL ET JONATHAN

Les strophes dans lesquelles David pleure la mort de Saül et de Jonathan (II Sam. I, 17-27) ont reçu généralement le nom de « Chant de l'arc ». La présence du mot קֶשֶׁת « arc » au v. 17 a été la cause de cette appellation, et la mention spéciale de l'arc de Jonathan au v. 22 semblait motiver ce titre. Nous verrons, dans l'étude du v. 17, comment le mot קשת a pénétré dans le texte et combien il est difficile d'y voir une désignation applicable au chant qui suit. C'est pourquoi nous avons préféré donner à ce chant le nom qui lui convient de par son caractère et de par son auteur : élégie de David sur Saül et Jonathan.

Pour caractériser ces morceaux rythmés dans lesquels prenait corps la plainte sur un mort, les Hébreux avaient un nom spécial, קִינָה « lamentation ». C'est sous ce nom que nous est présentée l'élégie de David : ויקנן דוד את־הקינה הזאת (v. 17). Or la *qînâ* avait un rythme spécial dont les lois ont été très nettement définies par Budde dans une série d'articles de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1). Ce rythme consiste dans l'alternance d'un vers plus long avec un vers plus court, exactement comme dans les distiques latins le pentamètre alterne avec l'hexamètre. Les « Lamentations » ne sont pas les seuls poèmes de l'Ancien Testament où ce mètre se retrouve Là où les prophètes remplissent le rôle des femmes qui chantaient sur les cadavres leurs funèbres mélodies, ils savent, à l'occasion, recourir à cette alternance. Des exemples topiques sont recueillis par König dans *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, p. 317 (2). Tel n'est pas, cependant, le mètre employé dans notre *qînâ*, et cela seul serait une garantie de sa haute antiquité. Les formes destinées à représenter tel ou tel genre se fixent au cours des âges et deviennent classiques. Mais plus on remonte vers la source, plus le poète a de latitude dans son expression. Or le thrène de David sur Saül et Jonathan est un des morceaux qui portent avec eux le cachet de l'au-

(1) 1882, p. 1 ss. ; 1883, p. 299 ss.; 1891, p. 234 ss.; 1892, p. 261 ss.

(2) L'auteur cite Am. **5**,1; Is. **38**,10-20; Jer. **9**,20; **13**,18 ss.; Ezech. **19**,1; **26**,17, etc.

thenticité. On ne la conteste pas. Si la tradition n'était pas là pour attribuer ce chant à David, la teneur même du texte nous porterait à cette attribution. Le souci de laisser ignorer la nouvelle aux Philistins (v. 20), le ton d'émotion personnelle qui règne dans l'éloge de Jonathan (v. 26), autant de traits caractéristiques. On a soin de nous dire, d'ailleurs, que ce poème faisait partie du recueil intitulé « Livre du Juste », auquel il est encore fait allusion dans Jos. x, 13. Nous sommes donc en présence d'un des plus anciens morceaux poétiques de l'Ancien Testament. C'est une raison pour l'analyser le plus soigneusement possible.

Gardons-nous, tout d'abord, d'imposer à notre élégie le lit de Procuste de la métrique. Autant nous devons insister sur le rythme des idées (parallélisme et strophes), autant nous devons nous méfier des lois trop rigoureuses du mètre. On ne scande pas de l'hébreu comme on scande du grec ou du latin. Nous nous abstiendrons, pour le moment, de critiquer les théories qui sont tombées dans cet excès. Il faudrait — et telle n'est pas notre intention présente — revoir l'un après l'autre et juger l'un par l'autre les divers systèmes qui ont été à l'ordre du jour durant ces dernières années. Contentons-nous d'étudier le plus objectivement possible la facture poétique de notre morceau. Le fait qui frappe de prime abord, c'est la répétition du refrain : « Comment les braves sont-ils tombés? » (v. 19, 25, 27). Ce refrain ne reparaît pas après tel groupe de vers défini, mais à des intervalles plus ou moins longs. Un exemple de refrain, ainsi employé dans un chant funèbre et ne revenant pas à intervalles réguliers, nous est fourni par l'élégie de Bion sur la mort d'Adonis (1). On a d'abord Αἰάζω τὸν Ἄδωνιν qui apparaît aux vv. 1, 6, 15. Puis αἰαῖ τὰν Κυθέρειαν qui figure dans les vv. 28, 37, 63. Ensuite les deux refrains alternent aux vv. 63, 67, 86, 90. Dans l'épitaphe de Bion par Moschus (2) le même phénomène se représente : le refrain ἄρχετε Σικελικαὶ τῷ πένθεος ἄρχετε Μοῖσαι apparaît successivement dans les vv. 8, 13, 19, 25, 36, 45, etc... Il semble que la douleur doive se reposer de temps à autre, en répétant un vers déjà chanté, pour reprendre ensuite un élan nouveau. Mais, au lieu de répéter simplement le vers tout entier, comme dans l'élégie de Moschus sur Bion, on pouvait ne prendre qu'une partie du vers et lui accoler différentes finales. Par exemple, dans le chant de Bion sur la mort d'Adonis, où nous avons double refrain, nous aurons : Αἰάζω τὸν Ἄδωνιν· ἀπώλετο καλὸς

(1) Dans le vol. XXII de la *Scriptorum Græcorum Bibliotheca*, éd. Firmin-Didot, p. 69.

(2) *Ibid.*, p. 81.

Ἄδωνις au v. 1, mais αἰάζω τὸν Ἄδωνιν· ἐπαιάζουσιν Ἔρωτες au v. 6; de même αἰαῖ τὰν Κυθέρειαν, ἐπαιάζουσιν Ἔρωτες au v. 28; mais αἰαῖ τὰν Κυθέρειαν, ἀπώλετο καλὸς Ἄδωνις au v. 38. Nous ne serons donc pas étonnés outre mesure, si, dans notre lamentation, nous avons d'abord איך נפלו גברים comme refrain (v. 19), puis איך נפלו גברים בתוך המלחמה au v. 25, enfin איך נפלו גברים ויאבדו כלי מלחמה au v. 27. Il est clair que ce refrain, qui ne se répète pas entre le v. 19 et le v. 25, ne peut servir par lui seul à marquer la division strophique. Mais nous savons qu'un simple mot suffit souvent à marquer le vers final d'une strophe (1). Or le mot גברים « les braves » qui figure dans le refrain se retrouve au v. 21 et au v. 22. Il est remplacé par le verbe גברו au v. 23. Dans l'étude du v. 21 nous verrons que précisément la strophe se termine par מגן גברים et, de même, dans le v. 23 le verbe גברו marque aussi la clausule. Nous avons donc le prélude (v. 19) qui se termine par le גברים du refrain, la deuxième strophe (v. 21 jusqu'à מגן גברים) qui se termine aussi par גברים, la quatrième strophe (v. 23) qui se termine par גברו, la cinquième et la septième strophe qui se terminent par le refrain où גברים figure. La deuxième strophe qui ne fait pas allusion aux héros, mais seulement aux Philistins, les ennemis par excellence, ne comporte pas la finale הגברים. Mais on pourrait se demander — comme me le suggère le P. Lagrange — si primitivement on n'avait pas הגברים au lieu de הערלים, ce dernier ayant supplanté l'autre par mépris pour les Philistins. C'est dans les rangs des Philistins que l'on rencontrait des גברים de la force d'un Goliath. Reste la troisième strophe. D'après notre analyse des vv. 21 et 22, on verra que

מגן שאול בלי משיח בשמן
מדם חללים מחלב גברים

forme un tout. D'après la ponctuation massorétique on voit très nettement que ... מדם a été rattaché à ce qui suit, tandis que ... מגן était considéré comme développant le מגן גברים qui précède. Ne serait-ce pas précisément le mot מגן qui aurait fait transporter מגן שאול ... מחלב גברים à l'endroit où la phrase se trouve actuellement? Ce qui confirme très fortement cette opinion, c'est que, dans l'état actuel, l'éloge du bouclier de Saül et l'éloge de l'épée de Saül sont séparés par la mention de l'arc de Jonathan. Si, par contre, on place ... מגן שאול après le v. 22, on a la mention du bouclier à la suite de l'épée et la strophe finit aussi par גברים. Nous avons ainsi une série de strophes ayant chacune leur thème spécial, développé plus

(1) Cf. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, p. 346 s.

ou moins longuement, pour retomber sur le mot גברים. Si bien que le soi-disant « cantique de l'arc » s'appellerait à plus juste titre « le chant des braves ». Nous allons en donner la traduction, avec la répartition strophique adoptée par nous. Un commentaire exégétique justifiera notre interprétation et expliquera les passages obscurs. La force et la délicatesse des sentiments, la beauté de leur expression, la rare saveur poétique et guerrière de tout le morceau se sentent suffisamment sans qu'il soit besoin d'un commentaire esthétique.

TRADUCTION.

[17] Alors David entonna sur Saül et son fils Jonathan l'élégie que voici.

[18] (Pour qu'on l'enseigne aux fils de Juda [ ], elle se trouve écrite dans le livre du Juste). Il dit :

PRÉLUDE. — [19] L'élite, ô Israël, sur tes hauteurs, est frappée à mort!
Comment les braves sont-ils tombés?

I. — [20] Ne l'annoncez pas dans Gath,
N'en portez pas la nouvelle dans les rues d'Ascalon,
De peur que les filles des Philistins ne se réjouissent,
De peur qu'elles n'exultent, les filles des incirconcis!

II. — [21] O monts de Gelboé,
Qu'il n'y ait ni rosée, ni pluie,
Sur vous, 'montagnes perfides'!
Car là fut maculé le bouclier des braves!

III. — [22aβ] L'arc de Jonathan n'a jamais reculé en arrière,
Et l'épée de Saül ne revenait pas sans effet,
[21bβ] Le bouclier de Saül n'était pas oint d'huile,
[22a] Mais du sang des blessés et de la graisse des braves!

IV. — [23] Saül et Jonathan, aimables et gracieux!
Ni dans la vie, ni dans la mort ils n'ont été séparés!
Ils étaient plus rapides que des aigles,
Ils étaient plus forts que des lions!

V. — [24] Filles d'Israël, pleurez sur Saül,
Lui qui vous revêtait de cramoisi et de 'linge fin',
Lui qui, sur vos vêtements, faisait placer des ornements d'or!
[25] Comment les braves sont-ils tombés au milieu du combat?

VI. — [25b] 'A cause de ta mort', Jonathan, 'j'éprouve un frisson' :
[26] Je suis angoissé à cause de toi, ô mon frère Jonathan!

(18) Om. קשת (G).
(21) שְׂדֵי תַרְמוּת; TM ושדי תרומות.
(24) סְדָנִים; TM עדנים.
(25) בְּמוֹתֶיךָ (Théodotion, G (*Lag.*), *Vet. Lat.*); TM על־במותיך. — הוֹל לִי; TM חלל.

Tu étais pour moi plein d'attraits :
Ton amour m'était plus précieux que l'amour des femmes!

Conclusion. — Comment les braves sont-ils tombés? et comment ont péri les ar-
[mes du combat?

COMMENTAIRE EXÉGÉTIQUE.

17) Une phrase analogue dans Ezech. xxxii, 16. La complainte de David sur la mort d'Abner (II Sam. iii, 33 s.) est aussi annoncée par ויקנן. Dans Am. viii, 10, on voit que la קִינָה exprime spécialement la plainte sur un mort. C'est bien le cas pour notre passage et pour iii, 33. Le verbe au *polel* קוֹנֵן est dénominatif de קִינָה.

18) Le ויאמר du début fait suite à la phrase précédente et doit introduire le chant lui-même (cf. iii, 33 et xxii, 2). On ne peut donc, avec G, traduire par « et il dit de l'enseigner » ou, avec *Vulg.*, « et il ordonna de l'enseigner ». En réalité, ויאמר a sa place marquée devant le v. 19 et le reste du v. 18 constitue une parenthèse.

Les mots suivants ללמד בני־יהודה קשת ont exercé la sagacité des commentateurs. L'interprétation littérale des rabbins est que « David a dit aux enfants de Juda d'apprendre à tirer de l'arc ». Dom Calmet cite une interprétation analogue chez quelques exégètes chrétiens; mais, selon lui, le sens serait : « il ordonna qu'on enseignât aux fils de Juda ce cantique, appelé l'Arc ». Le titre du cantique viendrait de ce qu'on y fait spécialement l'éloge de l'arc de Saül et de Jonathan. Klostermann propose d'isoler ללמד de ce qui suit. Il trouve un exemple de cet emploi de ללמד sans complément dans le titre du Ps. lx, 1. Le cantique débuterait alors par les mots qui suivent, mais ponctués autrement que dans TM. Il indique ainsi comme début de l'élégie : בִּינִי יְהוּדָה קֶשֶׁת. « Écoute, ô Juda, une chose cruelle! » qu'il compare à Deut. xxxii, 7. Le second membre du parallélisme serait alors הצבי ישראל du v. 19, mais en lisant הֵעָצְבִי, « afflige-toi » pour le premier mot. Cette théorie, séduisante en elle-même, a trouvé un partisan dans Budde. Smith s'y rattache aussi, mais il supprime קשת et remplace בני par בכי, « pleure ». On voit que ces auteurs sont forcés de voir dans le v. 18[b] une parenthèse intercalée dans le *texte même* du cantique, ce qui est un gros inconvénient. On se demande, en fin de compte, comment un chant aussi populaire, appartenant à une source très ancienne comme en fait foi la seconde partie de notre verset, aurait pu être déformé

par la tradition, au point de devenir méconnaissable dans le texte actuel.

Ce qui a pu ainsi dérouter l'exégèse de ce verset, c'est la présence du mot קשת dans le texte. Nous avons vu comment on l'interprétait anciennement. Ewald proposait קִשְׁטִ pour קשת et, d'après l'araméen, traduisait par « fidèlement ». Perles (*Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, p. 20) voit dans קשת une déformation d'une glose marginale qui portait ק״ש, c'est-à-dire קִינַת שָׁאוּל, « élégie de Saül ».

Wellhausen a, croyons-nous, trouvé la véritable solution, en supprimant קשת (cf. G). Dans le v. 6, se rencontre le mot בַּעֲלֵי qui ne joue aucun rôle dans la phrase et ne peut se justifier devant הפרשים. Selon l'auteur que nous suivons, le v. 6 a pu se trouver écrit sur une colonne en face du v. 18. Or, בַּעֲלֵי קֶשֶׁת « les archers », constituait une glose à הפרשים d'après I Sam. XXXI, 3 et servait à harmoniser les deux textes. Tandis que le mot בעלי restait comme quantité troublante dans le v. 6, le mot קשת venait créer d'insurmontables difficultés dans le v. 18. Il nous reste alors לְלַמֵּד בְּנֵי־יְהוּדָה « pour enseigner aux fils de Juda », qui est soutenu par Deut. XXXI, 19, 22. Il est clair que ללמד ... הישר constitue une parenthèse qui sépare ויאמר du début du cantique. Il suffira de comparer avec la finale du poème babylonien de la création, où l'on nous dit :

> Qu'on s'en souvienne! Que l'ancien le fasse connaître!
> Que le sage et l'intelligent réfléchissent ensemble!
> Que le père le répète, qu'il le fasse retenir à l'enfant!

pour voir que le souci de transmettre les chants fameux à la postérité pouvait être formulé dans le récit.

« Le livre du Juste » était ce recueil de chants auquel il est fait allusion dans Jos. X, 13. Dans I Reg. VIII, 53, le texte de G cite ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς, qui suppose סֵפֶר הַשִּׁיר, dans lequel il est facile de reconnaître une déformation de ספר הישר. Matthes se demande, dans *ZATW.*, 1903, p. 120, si le titre n'était pas ספר השיר, « recueil de chants », qui conviendrait mieux. Mais, précisément parce que ce titre conviendrait mieux au recueil, on ne comprend pas pourquoi il aurait été transformé en ספר הישר, tandis que la transformation de ספר הישר en ספר השיר pour le texte de I Reg. VIII, 53 s'entend de soi.

Vulg. ajoute à la fin : *et ait : Considera Israël, pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati.* C'est une anticipation du v. 19, que nous étudierons ci-dessous.

19) Une double traduction du v. 19[a] nous est conservée dans *Vulg.* (vv. 18 et 19) : *et ait : Considera Israel, pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati. Inclyti, Israel, super montes tuos interfecti sunt.* La seconde partie, *Inclyti*... traduit simplement le texte hébreu actuel. La première est une adaptation due à un doublet de G. On a, en effet, dans G (B), στήλωσον, Ισραηλ, ὑπὲρ τῶν τεθνηκότων σου ἐπὶ τὰ ὕψη σου τραυματίων. Le mot στήλωσον est remplacé par Ἀκρίβασαι dans Aquila et G (*Lag.*). Le mot *considera* de *Vulg.* correspond à Ἀκρίβασαι, tandis que le reste traduit G (B). Il est facile de voir que le texte de G (B) avait traduit d'abord על־בותיך au lieu de על־במותיך. Plus tard on retraduisit le texte hébraïque. D'après l'impératif qui rend הצבי dans les leçons de G, Klostermann, suivi par Budde, Smith et Schlögl, remplace הצבי par הֵעָצְבִי « afflige-toi ». Il faut alors envisager ישראל comme un féminin et remplacer בָּמוֹתֶיךָ par בָּמוֹתַיִךְ. De Wette, Ewald, Stade, etc... laissent l'hébreu tel quel et traduisent par « la gazelle », allusion à l'agilité de Jonathan. Mais c'est au v. 23 qu'on fera allusion à l'agilité de Jonathan et de Saül : on la comparera à celle des aigles. D'ailleurs, il est clair que la phrase doit englober les deux héros. La métaphore de « la gloire » (הַצְּבִי) s'emploie pour exprimer ce qu'il y a de meilleur, *l'élite* (cf. *Vulg. inclyti*), la fleur. On peut donc traduire sans aucune correction : « L'élite, ô Israël, sur tes hauteurs est frappée à mort ! » Suit alors le *quomodo ceciderunt fortes* qui va servir de refrain au poème.

20) Le début אל־תגידו בגת est rattaché par Zapletal à ce qui précède, au grand détriment du parallélisme. Il est évident qu'ici commence une strophe nouvelle. Dans Mich. I, 10, on retrouve בְּגַת אַל־תַּגִּידוּ. Nous avons ici quatre hémistiches, formant deux stiques à membres parallèles. La première strophe composée d'un seul stique avec le refrain énonçait la proposition générale qui doit servir de *Leitmotiv* à tout le poème. Les deux villes citées font partie des cinq satrapies philistines (cf. I Sam. VI, 17). Ascalon (*Ašqalûna* dans les lettres d'El-Amarna) est aujourd'hui *'Asqalân,* sur la côte entre Gaza et Asdoud. Gath (*Gimti, Ginti* dans El-Amarna, cf. le gentilice גִּתִּי) est mentionnée sous le nom de Γεθ dans la mosaïque de Madaba, non loin de Diospolis (Lydda) ; cf. *RB.*, 1897, p. 174.

Le souci de faire ignorer aux ennemis la mort des héros de peur que leurs filles ne s'en réjouissent est du plus bel effet poétique : « Le tour extraordinaire qu'il donne à cette pensée peint divinement sa passion et sa délicatesse sur ce qui regarde Saül et Jonathas »

(*Calmet*). On redoutait que l'ennemi ne connût la catastrophe, car on savait qu'il en serait heureux : « Tous mes ennemis ont appris mon malheur ; ils se sont réjouis de ce que tu en as agi ainsi » (Thren. I, 21). Dans la plainte du juste souffrant on trouve :

« Il l'a entendu, mon ennemi, et ses traits ont brillé :
On lui a annoncé le message de joie, son cœur s'est illuminé ». (*Choix de textes...*, p. 379.)

21) Le début הרי בגלבע a paru étrange aux commentateurs et aux traducteurs. G (*Lag.*) a lu ὄρη τὰ Γελβουε et *Vulg. montes Gelboe*. On trouve cependant des exemples de l'état construit devant la préposition ב (cf. Is. IX, 2 ; Ps. CXXXVI, 8 s.). D'après I Sam. XXVIII, 4, on voit que גלבע est un nom de ville (aujourd'hui *Djelbôn*). Littéralement הרי בגלבע signifiera « les monts près de Gelboé », et il n'y a aucune raison de lire הרי הגלבע. Klostermann propose חֲרֵבִי גִלְבֹּעַ « sois dévastée, ô Gelboé » ; il est suivi par Budde et Schlögl. Rien dans les versions n'autorise pareil changement. En outre, ces auteurs sont forcés de rattacher עליכם à ce qui suit.

La tournure elliptique אל־טל ואל־מטר עליכם, si expressive dans sa concision, a été complétée par différents verbes : καταβῇ dans G (B), καταβήτω dans G (A), πέσοι dans G (*Lag.*) et Théodotion, *veniant* dans *Vet. Lat.* et *Vulg.* D'où les commentateurs אַל־יֵרֵד (*Klostermann, Smith, Nowack, Schlögl*) ou אַל־יִפֹּל (*Budde, Zapletal*). Mais la diversité des interprétations données par G (B, A), G (*Lag.*) et Théodotion, *Vet. Lat.* et *Vulg.* indique suffisamment que le verbe a été introduit dans le texte et non traduit sur un original.

Les mots ושדי תרומות ont été rendus par καὶ ἀγροὶ ἀπαρχῶν dans G (B, A). Il faudrait alors rattacher à la phrase précédente : « qu'il n'y ait sur vous ni rosée, ni pluie, ni champs de prémices ». C'est aussi l'interprétation de *Vulg. neque agri primitiarum*. Stade lit וּשְׂדֵי עֲרֵמוֹת « ni des champs de gerbes ». Mais on sent combien ce troisième sujet arrivant après עליכם donne de lourdeur à la phrase. Il semble bien que ושדי doit commencer une nouvelle apostrophe parallèle à הרי בגלבוע. D'après G(*Lag.*) et Théodotion ὄρη θανάτου, et *Vet. Lat. montes mortis,* Wellhausen supposait הָרֵי מָוֶת qui s'écarte trop de TM. A cette interprétation se rattache celle de Zapletal qui lit שָׂדֵי מָוֶת et donne à שדי le sens de « montagnes » d'après l'assyrien *šadû*. D'autres, comme Klostermann et Smith, lisent שְׂדוֹת pour שדי, mais le

premier conjecture שְׂדוֹת רְמִיָּה « champs de tromperies, tandis que le second propose שְׂדוֹת הַמָּוֶת « champs de mort ».

Nous remarquerons, d'abord, que la conjonction ו de ושדי n'est pas rendue dans G (*Lag.*), Théodotion, *Vet. Lat.* Quant à שָׂדֵי, il n'est pas le pluriel de שָׂדֶה « plaine », qui devrait donner שְׂדוֹת (les cas de שָׂדֵי dans Is. XXXII, 12 et Mich. II, 4 sont douteux : cf. GESENIUS-BUHL), mais de שדה « montagne » (ass. *šadû*, pl. *šadê*). Peters, auquel se rallie Zapletal pour notre passage, propose l'interprétation de שדה par « montagne » dans plusieurs autres contextes (Jud., V, 18; Num. XXIII, 14, etc... Cf. GESENIUS-BUHL). Quant au mot תרומות, il est clair qu'on ne peut lui donner — si on le conserve — d'autre sens que celui de « prémices, etc... ». Mais ce sens ne convient plus si, comme nous l'avons fait, on regarde שדי תרומות comme un vocatif parallèle à הרי בגלבע. Nous proposons de lire תַּרְמוּת qui serait un terme abstrait en *ût*, équivalant à תַּרְמִית « tromperie ». On a, en effet, dans Jer. XIV, 14, le kethib תרמות pour représenter תרמית. On sait que les abstractions se forment, en assyrien, par l'adjonction de la terminaison *ûtu* dont *ût* est dérivé. La forme la plus ancienne serait donc תרמות. On a, alors, שָׂדֵי תַרְמוּת « ô montagnes de tromperie », c'est-à-dire « montagnes perfides ».

Nous scandons ainsi :

> Monts de Gelboé, qu'il n'y ait ni rosée, ni pluie,
> Sur vous, ô montagnes perfides!

Nöldeke, cité par Budde, rappelle une imprécation du Divan des Hudhailites :

> Que Amul ne soit plus abreuvé d'eau!

Cf. WELLHAUSEN, *Skizzen*, I, 139.

Le *nif'al* נגעל ne se trouve employé qu'ici. Le sens qu'on lui donne ordinairement « être rejeté avec dégoût » n'est pas en situation, puisqu'il s'agit du bouclier des héros. La racine גאל étant apparentée à געל, on pourra donner à נגעל le sens de « être souillé de sang », qui convient à נגאל dans Is. LIX, 3 et Thren. IV, 14. Nous finissons la strophe après גברים, car, comme on le verra, il faut rattacher ... מגן שאול à ce qui suit.

La phrase suivante offre des difficultés spéciales. G rattache מגן בשמן... à ce qui précède et traduit par θυρεὸς Σαουλ οὐκ ἐχρίσθη ἐν ἐλαίῳ. On voit que dans cette interprétation משיח est remplacé par un verbe à un mode personnel. Budde, à la suite de Klostermann, rattache ... מגן שאול à ce qui suit; selon lui, il faut interpréter :

« Le bouclier de Saül n'était pas oint avec de l'huile, à cause du sang, etc... », c'est-à-dire : on n'avait pas besoin d'oindre avec de l'huile le bouclier de Saül, car le sang des blessés et la graisse des braves en tenaient lieu. Nous ferons remarquer que dans une marge du *Codex Gothicus Legionensis* (VERCELLONE, II, p. 323) nous trouvons une citation d'une ancienne version latine ainsi conçue : *tegimen Saul non unctus est oleo, sed ex sanguine vulneratorum, ex adipe pugnatorum*... Cette explication a le grand avantage de donner un sens normal au début du v. 22. Il faut remarquer, en effet, que les propositions קשת יהונתן לא נשוג אחור et וחרב שאול לא תשיב ריקם du v. 22 ont un sens complet par elles-mêmes (cf. inf.) et n'ont pas du tout besoin d'un complément qui commencerait par מדם « sans le sang, etc... ». Si l'on rattache ... מדם du v. 22 à ce qui suit, on a une surcharge, tandis que, en le rattachant à ce qui précède, on explique très bien le בלי משיח בשמן. On peut, d'ailleurs, maintenir מָשִׁיחַ dans le texte au lieu de le remplacer par מָשׁוּחַ, comme font Wellhausen, Driver, Budde, Nowack. Il existe, en effet, à côté du participe en *ú*, une ancienne forme en *í*, conservée dans une catégorie de noms (מָשִׁיחַ, אָסִיר, etc...). C'est cette ancienne forme que nous avons ici. Klostermann, fidèle à son habitude de bouleverser le texte, lit הֲלֹא au lieu de בלי et כַּשֶּׁמֶן pour בשמן. D'où son interprétation : « Le bouclier de Saül n'était-il pas oint comme avec de l'huile, du sang, etc... ». Zapletal supprime משיח et lit בלוּל pour בלי. Le procédé est par trop radical. L'expression מָשַׁח « oindre » en connexion avec מָגֵן se retrouve dans Is. XXI, 5. Driver cite, à ce propos, l'*Énéide*, VII, 626 :

> Pars levis clypeos et spicula lucida tergent
> Arvina pingui.

Il est probable que la mention du bouclier de Saül a amené le transport de מגן שאול ... מחלב גברים après מגן גברים. Nous avons vu, dans l'introduction au poème, que la vraie place de מגן שאול ... מחלב גברים est à la suite du v. 22.

22) Comme nous l'avons vu, au v. 21, il faut rattacher le complément מדם ... גברים à la phrase précédente, mais transporter le tout à la fin du v. 22. Au lieu de נָשׁוֹג on a généralement l'écriture נָסוֹג dans les autres passages. Avec אחור le mot forme une locution complète « se retirer, fuir, etc... » (cf. Is. XLII, 17 ; L, 5 ; Jer. XL, 5, etc...). G a ajouté κενόν afin de pouvoir expliquer le complément ... מדם. L'expression שוב ריקם a le sens de « revenir sans effet » ; elle a aussi une

signification complète par elle-même (cf. Is. LV, 11; Jer. L, 9).

23) Le texte de G possède un doublet. On a, en effet, והנעימים qui est rendu une première fois par ὡραῖοι, une seconde fois par εὐπρεπεῖς. De même לא נפרדו rendu par οὐ διακεχωρισμένοι et οὐ διεχωρίσθησαν. Wellhausen restitue le texte grec : καὶ ὡραῖοι οὐ διακεχωρισμένοι ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν καὶ ἐν τῷ θανάτῳ αὐτῶν. Pour והנעימים cf. Cantic. I, 16. Malgré l'accentuation massorétique, il faut rattacher בחייהם à ce qui suit, car ce complément forme l'exact pendant de ובמותם. Jonathan et Saül n'ont été séparés ni dans la vie, ni dans la mort. La rapidité des héros est comparée à celle de l'aigle (cf. Hab. I, 8 et Jer. IV, 13). Pour la force, on les compare aux lions, car « Quoi de plus fort qu'un lion? » (Jud. XIV, 18). Saül et Jonathan sont doués des qualités aimables, mais aussi de la force. Quand Gilgamès se plaint de la mort d'Éabani, il commence par ces expressions : « Éabani, mon ami, mon petit frère, le tigre du désert, etc... » (*Choix de textes...*, p. 263, col. II, etc...).

24) Le poète interpelle les filles d'Israël, par opposition aux filles des Philistins (v. 20). Ce sont les femmes qui sont chargées de faire la lamentation pour les morts. « David conserve toujours le caractère de son ouvrage avec beaucoup d'art. Il intéresse les guerriers par des objets qui leur sont propres; il engage les filles d'Israël à pleurer Saül, par les choses dont elles font leurs délices et l'objet de leurs occupations » (*Calmet*). Les habits précieux faisaient partie du butin remporté sur les ennemis (Jud. V, 29 s.). Emploi de אל־ pour עַל־ comme dans Ezech. XXVII, 31. Dans Jer. IV, 30 on retrouve שׁנו comme complément de לבשׁ et en parallélisme avec עֲדִי זָהָב. La locution עם־עדנים voudrait dire « avec plaisir », ce qui n'est pas hébreu. G a lu עם־עֲדִיכֶן, μετὰ κόσμου ὑμῶν. Cette lecture est exclue par עדי זהב qui suit. Grätz, suivi par Klostermann, Smith, Schlögl, propose סְדִנִים pour עדנים. Les סדנים « chemises fines » font partie de la toilette des filles d'Israël (cf. Is. III, 23). La préposition עם a alors le sens de « et, en plus », comme dans Cantic. I, 11; V, 1; IV, 14. Nous avons ainsi « le cramoisi » pour les vêtements de dessus, « les chemises fines » pour les vêtements de dessous. L'emploi du verbe עלה avec un ornement ou un vêtement, comme dans Am. VIII, 10; Lev. XIX, 19 etc... Le mot עדי est collectif, comme dans Ex. XXXIII, 6. Pour עדי זהב cf. Jer. IV, 30.

25) Le refrain reprend, amplifié comme au v. 27. Puis commence une nouvelle strophe. La précédente était consacrée à Saül, celle-ci

sera consacrée à Jonathan. Le poète interpelle d'abord Jonathan, de même que, dans la strophe du v. 23, il avait débuté par le cri : Saül et Jonathan. Il est clair que על־במותיך חלל n'est qu'une réminiscence du v. 19. Mais alors que dans le v. 19, la phrase était en situation puisque le poète s'adressait à Israël, ici elle jure avec le contexte. Dans G (*Lag.*) on a Ιωναθαν εἰς θάνατον ἐτραυματίσθης ἐμοί. C'est aussi la leçon de Théodotion, avec omission de ἐμοί à la fin. De même, dans *Vet. Lat.*, on a *in morte vulneratus est*. Pour ces versions la préposition על n'existait pas, et le texte portait בְּמוֹתְךָ. Un rapprochement entre ce verset et le v. 19 a produit la lecture במותיך pour בְּמוֹתְךָ et nécessité l'adjonction de עַל־. Mais on voit combien la leçon בְּמוֹתְךָ, dont le suffixe se rapporte à יהונתן qui précède immédiatement est de beaucoup préférable. Klostermann propose alors בְּמוֹתְךָ חֻלִּיתִי אֲנִי « J'ai été moi-même atteint par ta mort ». Cette hypothèse introduit trop d'éléments nouveaux dans le texte. Budde lit לִבִּי בְּמוֹתְךָ חָלָל « mon cœur est blessé à cause de ta mort » et Schlögl reprend cette lecture, avec חָלָל pour חָלַל. Mais si le texte primitif avait porté לבי au lieu de על, la confusion n'aurait pas été possible entre בְּמוֹתְךָ et בְּמוֹתֶיךָ. Nous préférons, avec G (*Lag.*), Théodotion, *Vet. Lat.*, ne rien placer devant בְּמוֹתְךָ. Nous décomposons, ensuite, חלל en חִיל לִי. Le substantif חיל se dit de la douleur intense de la femme en travail. Il s'emploie pour signifier aussi le tremblement produit par la crainte (Ex. xv, 14; Ps. xlviii, 7). Le verbe assyrien *ḫâlu* (חיל) a spécialement le sens d' « éprouver des douleurs par suite de la crainte » (*KB.* VI, 1, p. 498). Nous avons ainsi, à la fin du premier vers, un bon parallèle à צר־לי qui commence le second. Zapletal supprime purement et simplement יהונתן על־במותיך חלל.

26) Il n'y a aucune raison de transformer צר־לי en צָרַר לִבִּי « mon cœur était attaché », comme le propose Klostermann, suivi par Schlögl. L'expression « mon frère, Jonathan » est tout à fait dans le goût de l'ancienne poésie sémitique. Dans sa lamentation sur Éabani, Gilgamès l'appelle « Éabani, mon ami, mon petit frère... » (*Choix de textes...*, p. 263, etc...). On nous dit, d'ailleurs, des deux héros : « ils s'assirent, les frères, ensemble » (*ibid.*, p. 255, 173). Le texte massorétique et les versions considèrent נפלאתה comme se rattachant à ce qui suit. Il faut alors regarder la forme comme un ל״א conjugué par analogie sur un ל״ה (Gesenius-Kautzsch, § 75 oo). Klostermann, Budde, Smith, rattachent נפלאתה à ce qui précède, mais en interprétant dif-

féremment. Klostermann ponctue נִפְלֵאתָה « tu étais étonnant », et il est suivi par Smith. Budde, auquel se rallie Zapletal, ponctue נִפְלָאֹת qu'il considère comme une tournure adverbiale « étonnamment », destinée à renforcer מאד. D'après ἐπέπεσεν qui traduit נפלאתה dans un texte de G (Cod. 93), dans Chrysostome, Théodoret (cf. Field, I, p. 549), et qui est repris par *Vet. Lat. ceciderat,* Peters, suivi par Schlögl, propose אַתָּה הִנָּפֵל « ô toi qui es tombé ». Mais à toutes ces hypothèses nous objecterons que le complément מאהבת semble bien supposer un verbe dans la phrase précédente. Le *nif'al* de פלא a le sens de « être étonnant, extraordinaire ». Or une chose extraordinaire est rare, et par suite précieuse. D'où : « Ton amour m'était plus précieux que l'amour des femmes », ce qui donne un sens excellent et ne suppose aucune modification du texte. Comme « l'amour des femmes » était susceptible de plusieurs sens, une glose de la version latine a spécifié : *Sicut mater unicum amat filium suum, ita ego te diligebam.* Selon Vercellone (*Variae lectiones...,* II, p. 322 s.), il s'agit ici d'une glose marginale, destinée à exclure toute idée d'amour déshonnête. La glose pénétra ensuite dans le texte.

27) Reprise du refrain. D'après le parallélisme, il est clair que כלי מלחמה se rapporte aux גברים. « Les armes du combat » sont donc une métaphore pour signifier « les braves ». Dans G (*Lag.*) et Théodotion, on a σκεύη ἐπιθυμητά qui supposent une lecture מַחְמָד pour מלחמה. Cf. aussi *Vet. Lat. arma concupiscenda.* Il est inutile, avec Matthes (*ZATW.*, 1903 p. 121), de lire בַּעֲלֵי « les chefs » pour כלי.

Jérusalem.

Fr. P. Dhorme.

MÉLANGES

I

UNE CONCORDANCE BIBLIQUE D'ORIGINE PÉLAGIENNE.

A la bienheureuse époque où l'on cherchait encore dans la Bible des règles de conduite et des arguments pour les controverses, on dut sentir bientôt le besoin d'une concordance réelle, comme à notre siècle de philologie on voit se multiplier les concordances verbales. Certains de ces écrits embrassaient l'Écriture sainte dans son ensemble : tels les *Testimonia* de saint Cyprien et le *Liber de divinis Scripturis* qui sont d'une importance capitale pour l'histoire du texte biblique. D'autres se bornaient à une partie de la Bible et les lettres de saint Paul occupent à cet égard une place privilégiée : nous avons pour elles deux concordances spéciales. La plus célèbre fut composée par l'hérétique espagnol Priscillien, mais ne nous est parvenue que dans la recension corrigée d'un certain Pérégrinus. L'autre n'a, pour ainsi dire, pas été étudiée jusqu'ici et ne semble pas mériter cet honneur. C'est une pièce peu originale, dans sa disposition générale aussi bien que dans la pensée et l'expression : l'auteur s'est contenté de parcourir successivement les différentes lettres d'après leur ordre canonique, et les *tituli* ne font, le plus souvent, que reproduire les anciens chapitres qui précédaient chaque lettre.

L'antiquité de cette concordance m'engageait cependant à m'y arrêter quelque peu ; je n'eus pas de peine à voir que les idées émises jusqu'ici au sujet de ce texte étaient entièrement fausses ; bientôt je remarquai que sous l'amas de phrases empruntées se cachaient certains traits dignes du plus haut intérêt. Ce double résultat, assez inattendu, justifiera peut-être la publication de ces courtes pages.

Avant d'aborder le problème de l'origine, il y a une question préa-

lable à résoudre. Cette concordance nous est arrivée dans deux recensions très différentes l'une de l'autre. Où trouverons-nous le texte authentique? Je ne connais que trois auteurs (d'une haute compétence, il est vrai) qui se soient occupés de cette question, ou plutôt qui l'aient effleurée en passant (1). Ils sont d'accord pour dire que la recension la plus courte est une mutilation du texte plus long. Je crois, au contraire, que la comparaison des textes établira à l'évidence que la recension la plus longue est une amplification tardive de l'autre.

Voici les principales différences.

1° Dans la transmission des deux textes. L'un, édité au moins cinq fois (2), se trouve dans un grand nombre de manuscrits : Samuel Berger (3) en indique 28, je puis ajouter à ce nombre 12 autres manuscrits.

Voici la liste de cette quarantaine de codices, qu'il ne serait, je crois, pas difficile d'allonger (4) :

VIe s. Fuldensis.
VIIIe s. Amiatinus, Berlin 276, Colmar 38, Munich 6229.
IXe s. Berne 4, Cologne 1, Paris B. N. 1, 2, 3, 250, Vallic., Paulinus, Brit. Mus. 10546.
Xe s. Berne 334, Bâle B I 6, Ambr. E 53 *inf.*, Paris B. N. 104, Berlin 5, 48.
XIe s. Bruxelles 67, Cambrai 268, Brit. Mus. add. 28107, Paris B. N. 305, Vallicelliana T 20.
XIIe s. Bruges 23, Cambridge Trin. Coll. 148, Paris B. N. 12253, 15180, Valenciennes 11, Cambrai 279, Orléans 10, Cassin 225 (le texte est mutilé, on n'y trouve que les canons I-LVI).
XIIIe s. Bruxelles 42, Lansdowne 453, Amiens 23, Vienne 1096, Madrid E R 1, Berlin 235.

L'attestation, on le voit, est ancienne et se rencontre dans les pays les plus divers. Quand le texte parisien de la Vulgate, où les vieux sommaires étaient supprimés, et où notre division moderne des chapitres fut introduite, se répandit au XIIIe siècle dans tout l'Occident, la concordance qui reposait sur les sommaires, devait nécessairement disparaître.

L'autre n'a été trouvé que dans un seul manuscrit; Vezzosi le

(1) E. Riggenbach, *Krit. Studien über den Schluss des Römerbriefes* dans *Neue Jahrb. für deutsche Theologie*, I (1892), p. 545-49; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 209; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, I, p. 279.

(2) Thomasius, *Opera omnia*, I, p. 384; Tischendorf, *Nov. Test. latine*, p. 237; Ranke, *Codex Fuldensis*, p. 176 ; *Bibliotheca Casinensis*, IV, p. 273 ; G. Lais, *Cenni storici della bibliotheca vallicelliana*, 1875, p. 32.

(3) *Préfaces de la Bible*, p. 63.

(4) Je désigne les manuscrits de Berlin, de Bruxelles et de Cambridge par les numéros qu'ils ont dans les catalogues de V. Rose, de Van den Gheyn et de James.

publia « de ms. apographo Bibliothecae eminentissimi Cardinalis Dominici Passionei, ipsius doctissimi principis cura olim descripto ex antiquis membranis Bibliothecae Morbacensis (1) ». J'ai fait de vaines recherches pour retrouver ce manuscrit. Un ami me suggéra les noms de Marbach près de Colmar, ou d'Amorbach en Franconie. Mais la forme Morbach ne se rencontre nulle part pour désigner Marbach ou Amorbach, tandis qu'elle se trouve fréquemment pour Murbach. Ensuite les Augustiniens de Marbach n'avaient pas de manuscrits anciens (2); l'histoire d'Amorbach, éditée en 1736 par Ignace Gropp, relate avec complaisance les relations du monastère avec les grands personnages de l'époque; du cardinal Passionei il n'est pas question. Par contre, les rapports de Passionei avec Murbach s'expliquent aisément : il fut en effet légat du Pape en Suisse de 1714 à 1716, puis nonce à Lucerne de 1721 à 1730. Or, la nonciature de Lucerne servait en même temps pour la Suisse, pour les duchés avoisinant le Rhin et pour la Lorraine; nous savons aussi que Passionei aimait à profiter de son séjour en pays étranger pour se mettre en relations avec les hommes d'études et pour augmenter sa bibliothèque de précieux manuscrits. C'est donc bien à Murbach qu'il faut chercher le manuscrit. Nous ne connaissons que deux Bibles venant de cette abbaye et toutes deux sont conservées à Colmar (3); l'une est le ms. 38 (du VIIIe s.) qui contient la concordance dans la recension C, l'autre, en deux volumes, n°s 129 et 130 (XIIe s.), ne contient pas de concordance. A l'époque de Dom Ruinart on montrait avec fierté le manuscrit du VIIIe siècle, ce qui permet de croire que le manuscrit consulté par Passionei était plus récent.

Il faut conclure qu'une recension attestée si faiblement et si tard ne peut l'emporter contre des témoins nombreux et anciens.

2° Dans le texte lui-même :

a) La recension commune (= C) a conservé assez fidèlement le texte des anciens *capitula,* tandis que la recension de Murbach (= M) l'a modifié considérablement. Voici un exemple : C donne (can. 3) : « De domino Patre quod ante saecula dominum filium nobis promiserit, quem postea suis temporibus declarauit », ce qui reproduit fidèlement le premier titre du sommaire de Tite, à part le mot *sæcula* qui est substitué à *æterna tempora*. Or, M, tout en conservant la va-

(1) Thomasius, *o. c.*, p. 480.

(2) A. M. P. Ingold, *Les manuscrits des anciennes maisons religieuses d'Alsace*, 1898, p. 35-38.

(3) Ingold, *o. c.*, p. 12-18 .

riante de C, s'éloigne davantage du sommaire, voici comment il a abrégé : « De Christo ante sæcula repromisso. »

b) C commence avec la première lettre aux Corinthiens et parcourt successivement les autres lettres de saint Paul dans l'ordre habituel. L'épître aux Romains est donc omise; à la fin cependant cette omission, étrange à vrai dire, est réparée en partie : le dernier canon est formulé comme suit : « De eo quod possibile sit omnibus et necesse uniuersa mandata Dominica plenissime custodire. Ad Romanos VI, etc. »

M commence par 43 canons (1) se rapportant à l'épître aux Romains, mais il donne également le dernier canon avec la référence « ad Romanos VI ».

Les rares auteurs qui se sont occupés de cette concordance disent que M a le texte primitif et complet, et que l'absence des canons « ad Romanos » dans C s'explique par la perte d'un feuillet dans l'archétype des manuscrits de C. Mais il est assez surprenant que les feuillets conservés aient précisément commencé par le début de I Cor. Ensuite il est absurde de supposer qu'un auteur, qui avait déjà épuisé le contenu de Rom. dans 43 canons, y revienne encore à la fin.

(1) Voici les sources de ces canons. (Je suis les principes qui à la page 61 et suiv. sont exposés et appliqués aux canons de la recension commune. Pour cette partie de mon travail j'ai pu employer une étude encore en manuscrit, que M. le Dr Riggenbach, de Bâle, a eu l'extrême bonté de m'envoyer).

1 : texte bibl. de Rom. IX, 5.
2 : sommaire Rom. 1.
3 : s. R. 2.
4 : s. R. 4.
5 : s. R. 5.
6 : texte de R. I, 29.
7 : texte de R. I, 29.
8 : texte de R. II, 5, 11.
9 : s. 1 Tim 2.
10 : s. Gal. 25, 36.
12 : texte de R. IV, 24.
13 : s. 2 Cor. 1.
14 : s. 2 Cor. 17.
16 : s. 2 Cor. 24.
17 : s. Eph. 11.
19 : s. texte de R. VIII, 15.
20 : s. Rom. 19.
22 : s. R. 25.
23 : s. Eph. 5.
24 : s. 1 Cor. 46 (?).
25 : s. R. 42.
26 (lisez *donorum*) : s. R. 42.
27 : s. Gal. 34.
28 : s. R. 42.
29 : s. R. 42.
30 : s. R. 42.
31 : s. R. 42.
32 : s. R. 42.
33 : texte R. XII, 17.
34 (lisez *prouisione*) : s. R. 42.
35 (lisez *potestatuum*) : s. R. 43.
36 : texte R. XIII, 10.
37 : s. Eph. 23 (?).
38 : texte R. XIII, 13.
39 : texte R. XIII, 13.
40 : s. R. 47.
41 : texte R. XIV, 10.
42 : s. R. 50.

Il reste un petit nombre de canons dont la formule n'est pas tirée du texte biblique ou des anciens sommaires, mais résume plus ou moins bien le sens général de la section indiquée de l'épître aux Romains.

c) C omet entièrement l'épître aux Hébreux. M supplée et sans créer de canons spéciaux, il ajoute aux canons existants une vingtaine de références à cette lettre (1). M fut donc rédigé à une époque où la lettre aux Hébreux avait déjà conquis sa place, dans le recueil des lettres de saint Paul.

d) Outre les 43 canons « ad Romanos », M ajoute aux 56 canons de C un canon nouveau, le 50°, sans qu'on puisse deviner d'autre motif que celui d'arriver au chiffre rond de 100.

Nous pouvons donc abandonner la recension M qui a un caractère manifestement secondaire et nous borner à l'étude de la recension C. Or, ce qui frappe tout d'abord l'attention, c'est, comme j'ai dit plus haut, le manque d'originalité de cette composition. La plupart des canons sont empruntés aux anciens *capitula* qui se trouvent dans presque tous les manuscrits, à commencer par le Fuldensis et l'Amiatinus; d'ordinaire ils sont pris aux *capitula* de la première lettre citée dans les références; quelquefois à ceux d'une lettre suivante. Il arrive aussi, mais plus rarement, que les canons ne font que reproduire le texte biblique lui-même.

Voici d'ailleurs le tableau des sources. Le premier chiffre se rapporte au canon de la concordance telle qu'elle a été éditée par Tommasi, t. I, p. 384; pour les sommaires je me réfère encore à l'édition de Tommasi, *ibid.*, p. 442 et suiv.

2 : sommaire de Philipp. *titulus* 11.
3 : s. Tite 1; on a changé *æterna tempora* (qui répondait au texte de l'Itala) en *sæcula*.
4 : s. 1 Cor. 12.
5 : s. 1 Cor. 13, on a ajouté *hominibus*.
6 : s. 2 Cor. 20, 26 et 28; 2 Thess. 7.
7 : s. 2 Cor. 28.
9 : s. 1 Cor. 22, l'auteur généralise en changeant *fornicatoris* en *peccantium*.
10 : s. 2 Thess. 7, le mot obscur *contrarie* est modifié en la formule plus claire *contra legem*.
11 : s. 1 Cor. 27, la tournure de la phrase est changée et *universa crimina* remplace *omnia peccata*.
12 : s. 1 Cor. 29.
14 : s. Gal. 30.
15 : s. 1 Tim. 6, changement assez considérable.
17 : s. 1 Cor. 52, l'auteur omet *bonis*.
18 : s. Col. 6.
19 : s. 1 Cor. 56.

(1) Je ne sais à quel système de division se rapportent ces références. Parmi les chapitres indiqués le chiffre le plus élevé est 47.

20 : s. 1 Cor. 61.
21 : s. 1 Thess. 22, *de... omnium examinatione* est changé en *de examinatione prophetiae*.
22 : s. 1 Cor. 64.
23 : s. 1 Cor. 65, ajoute *de mortuorum*.
24 : s. Eph. 17, le texte de la concordance (*exuendo* ou *exponendo*) aussi bien que celui du sommaire (*expoliando* ou *exponendo*) est douteux.
25 : s. Cor. 66, 2 Cor. 22 (cf. 23), les deux *tituli* sont fondus en un seul.
26 : s. 2 Cor. 6, 9.
27 : (1) s. 2 Cor. 8.
28 : s. 2 Cor. 24, la formule est simplifiée.
29 : s. 2 Cor. 10.
30 : s. 2 Cor. 10.
31 : s. 2 Cor. 12.
33 : s. 2 Cor. 27.
34 : s. Gal. 6.
35 : s. Gal. 3.
36 : s. Col. 9, les mots *temporum et escarum* qui expliquent l'*observatio V. T.* sont omis.
37 : s. Eph. 13. 19.
39 : s. Eph. 20, l'auteur a fait un léger changement pour faire commencer ce canon, aussi bien que les autres, par *de*.
40 : texte biblique d'Eph. v, 19 ; Col. III, 16.
41 : s. Eph. 24, Col. 16.
42 : s. Col. 17.
43 : s. Eph. 26.
44 : s. Eph. 27, Col. 19.
45 : s. Eph. 28, Col. 20.
46 : s. Eph. 29, *temperamento* est corrompu en *temperantia* ou plutôt *temperamentia* (Fuld.).
47 : s. 1 Thess. 24, le nom *Thessalonicenses* devait naturellement faire place au mot plus général *sanctos*.
48 : s. Phil. 1.
49 : s. Col. 1, modifié sous l'influence du texte biblique Col. III, 3.
51 : s. Tim. 1, à remarquer que le texte de Tommasi est corrompu, il faut lire avec Fuld Am. etc. *fabulis*.
52 : s. 1 Tim. 8.
53 : s. 1 Tim. 10, l'auteur a abrégé.
54 : s. Tite, 5.
55 : s. 1 Tim. 13.

Il reste un petit nombre de *tituli* où l'auteur s'est donné un peu plus de peine. Les voici :

1 : 1 De unitate ecclesiae.
2 : 8 De absentia corporis apostoli et praesentia spiritus.
3 : 13 de libero et seruo in domino quod sint aequaliter conliberti.

(1) Le Fuld. et l'Am., qui intervertissent les canons 27 et 28, semblent avoir gardé la disposition primitive.

4 : 16 de his qui sacrariis deseruiunt quod de sacrario debeant exhiberi.
5 : 32 de sanctis quod quantum auaritiam fugerint tantum abundent et quod opus est debeant ad usus proprios reseruare.
6 : 38 de opere manuum ut alienum non accipiatur et ad usus proprios nihil desit.
7 : 50 de mutua correptione sanctorum.
8 : 56 de eo quod possibile sit omnibus et necesse uniuersa mandata dominica plenissime custodire.

C'est bien peu, on le voit, et encore dans ce petit nombre les traits caractéristiques sont rares. Au n° 4, le verbe *exhibere* dans le sens de *sustentare, alere,* est un terme juridique, qui en dehors du Digeste se rencontre dans les Actes XVIII, 7 (cod. Colbertinus, ms. de Perpignan, Vulgate), dans Lactance, *De mort. persec.*, VII, 5 (cf. les notes de Baluze *ad h. l.*, Migne, VII, 308). Priscillien emploie dans le même sens le mot *exhibitio* au canon XXXVII (éd. Schepss, p. 126). L'auteur employait volontiers l'expression *ad usus proprios* et n'était guère partisan du renoncement total (n°s 5 et 6). Mais il n'y a vraiment que le dernier canon qui soit tout à fait remarquable. Un catholique n'aurait pas pu l'écrire après la controverse pélagienne et l'insistance froissante avec laquelle l'auteur amplifie et étend sa proposition, quand les textes bibliques cités dans les références ne suggèrent rien de pareil, ne s'explique que par l'âpreté de la controverse.

J'ai déjà dit que l'épître aux Romains n'est citée que dans le dernier canon. Le fait lui-même me paraît incontestable, bien que je ne trouve à cette singularité aucune explication pleinement satisfaisante. On peut supposer que dans la Bible dont l'auteur se servait, le sommaire de cette épître avait disparu; les premières pages du manuscrit étaient, en effet, plus que d'autres en danger de se perdre. Mais il semblerait qu'en ce cas, un homme qui veut se mêler d'écrire aurait fait quelques recherches pour trouver un manuscrit plus intègre. Peut-être avait-il sous les yeux ce sommaire, mais lui connaissait-il une origine suspecte, ou lui trouvait-il une saveur peu à son goût. Comme ces vieux sommaires et, du reste, toutes les parties accessoires de la Bible ont été jusqu'ici de la part des historiens l'objet d'un oubli immérité et inconcevable, il serait prématuré de répondre à ces questions. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le chapitre VI de l'épître, indiqué dans les références du dernier canon, semble répondre à notre chapitre II. D'où l'on peut supposer que l'auteur connaît la division en 51 chapitres, donnée dans presque tous les anciens manuscrits, et dans laquelle notre chapître II est, de fait, le chapitre VI.

L'omission de la lettre aux Hébreux s'explique plus aisément : sans

doute, elle n'était pas encore regardée comme paulinienne. Il ne suffirait pas de dire que le sommaire de la lettre aux Hébreux est d'une époque postérieure à ceux des autres lettres et que peut-être notre auteur trouvait bien dans sa Bible la lettre même, mais pas de sommaire qu'il pût utiliser. Car on comprendrait ainsi que l'auteur n'ait pas fait d'emprunts au sommaire que nous possédons, on ne comprendrait pas qu'il n'ait pas fait de références à la lettre même. Il est vrai aussi que Pélage et les coryphées connus du parti acceptaient la lettre aux Hébreux comme un écrit paulinien, mais il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un pélagien de la première époque, vivant dans quelque contrée fermée aux influences étrangères, se soit tenu à l'ancien canon biblique.

Maredsous.

D. Donatien de Bruyne.

Post-scriptum. — Le *codex Morbacensis,* que Passionei utilisa jadis et qui maintenant était considéré comme perdu, se trouve à la bibliothèque ducale de Gotha sous le numéro II 20. L'excellente étude de L. Traube et de R. Ewald, *Jean-Baptiste Maugérard. Ein Beitrag zur Bibliotheksgeschichte* (1), me fit connaître l'existence de ce manuscrit de Murbach. Soupçonnant qu'il contenait la *Concordia epistolarum Pauli* dans la recension éditée par Vezzosi, je le fis venir à Maredsous. Mon pressentiment ne m'avait pas trompé; le manuscrit était bien celui que Passionei avait vu. Il est du IXe-Xe siècle, au jugement de Traube, et contient tout le Nouveau Testament dans l'ordre suivant : Évangiles, Actes, Apocalypse, Catholiques, Paul. Du texte biblique je ne relèverai qu'une particularité, c'est que, dans la première lettre de Jean, les témoins terrestres ont disparu pour faire place aux témoins célestes. Le manuscrit vient certainement de Murbach. Il fut volé, comme tant d'autres, par Maugérard, dont le premier soin était, naturellement, d'effacer les souscriptions qui attestaient la provenance. Aussi rapace que Libri, mais moins habile que lui, Maugérard ne substitua pas aux indications anciennes au sujet de l'origine, des indications fausses pour dépister les recherches; parfois même il oublia de détruire ces témoignages de propriété. Ainsi folio 216v on lit cette note dont deux mots sont grattés : *Orent legentes pro domino bartolomeo* ////////// *abbate* ////////// *cuius iussione reparatus est liber iste MCCCCLXIII°*; mais au folio 9 il y a une inscription intacte : *Anno*

(1) Dans les *Abhandlungen der hist. Klasse des K. bayer. Akad. der Wissensch.*, XXIII (1904), p. 301-387.

gratie M°CCCCLXIII sub reuerendo abbate Morbacensi bartolomeo de andolo renouatus est.

Ensuite le manuscrit II 20 de Gotha contient, tout à la fin, après les lettres de saint Paul, la recension M de la *Concordia*, ou, pour préciser davantage, le texte de Vezzosi dépend directement de notre manuscrit, comme une comparaison minutieuse me fit voir à l'évidence. Certains détails anormaux de l'édition de Vezzosi s'expliquent par la disposition du texte et des lignes dans le manuscrit. Ce n'est pas que la copie dont l'éditeur romain s'est servi, ait été très fidèle; bien au contraire. Mais remettant à plus tard une réédition du texte, je me contente de dire que chez Vezzosi manquent plusieurs références et même deux canons entiers (1). Quant aux fausses lectures, elles sont innombrables. La plus curieuse est celle-ci : plusieurs fois le manuscrit fait précéder une référence du signe *hr*. Vezzosi a cru que c'était une abréviation pour *habetur;* en réalité, c'est une abréviation pour *hera,* qui signifie division, section. Du Cange dans son Glossaire (*sub verbo Aera 1*) rapporte qu'un manuscrit canonique de la bibliothèque de de Thou était divisé en chapitres appelés *herae* et parfois indiqués par le signe HR. Au sujet de l'emploi du même sigle HR dans les manuscrits bibliques, voyez L. Delisle, *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, p. 11.

Tout porte à croire que cette recension de la *Concordia* ne fut pas copiée sur un manuscrit plus ancien, mais qu'elle fut écrite pour être insérée dans ce manuscrit de Murbach. Les quelques erreurs de copiste qu'on y rencontre s'expliquent par l'hypothèse, très naturelle, d'un texte provisoire écrit au brouillon. J'ai déjà dit que l'épître aux Hébreux est divisée en 47 sections. Or le manuscrit 6 d'Épinal (IXe s.), provenant de Moyenmoutier, non loin de Murbach, contient pour cette épître un sommaire, inédit jusqu'ici, divisé en 47 *tituli*. Concluons que la recension M fut rédigée vers la fin du IXe siècle par un moine de Murbach, par le même peut-être qui composa une poésie en 52 vers qu'on lit au folio 1^v du manuscrit de Gotha et qu'on retrouve dans le manuscrit 131 de Colmar (XIIe s.) provenant aussi de Murbach. Cette conclusion confirme le résultat auquel j'étais arrivé dans la première partie de cette étude par le seul examen interne des deux recensions.

D. D. B.

(1) Corrigez donc ce qui est dit plus haut : il y a 45 canons pour l'épître aux Romains et 102 en tout.

II

A PROPOS DE L'ORIGINE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

A M. P. Ladeuze.

Cher Monsieur, dans le docte article que vous avez bien voulu consacrer à *L'Origine du quatrième Évangile* (1), vous avez approuvé franchement les conclusions essentielles soutenues dans mon ouvrage. Le séjour de saint Jean à Éphèse vous a paru certain, aussi bien que la publication de son Évangile en Asie Mineure. Le témoignage de la tradition vous a semblé requérir un rapport personnel de l'apôtre avec le livre qu'on lui attribue. Enfin, vous avez reconnu, dans les données internes du livre, une attestation de cette origine johannique, qui ne saurait s'expliquer par la simple fiction littéraire. Je ne puis que m'estimer heureux d'être d'accord avec vous sur les points qui, encore une fois, sont les points essentiels dans la thèse de l'authenticité de l'Évangile de saint Jean.

Mais vous pensez que la preuve d'une composition directe de cet Évangile par le fils de Zébédée n'a peut-être pas été présentée avec assez de rigueur dans mon livre, et vous proposez l'hypothèse d'une composition seulement médiate, en exprimant le désir que je fasse connaître ma pensée à ce sujet. C'est bien volontiers que je me rends à votre invitation.

*
* *

Contre la thèse d'une rédaction personnelle du quatrième Évangile par saint Jean, vous alléguez un certain nombre de phénomènes anormaux, rencontrés dans la tradition, et qui, d'après vous, m'auraient échappé. Les propres disciples de Jean, Papias, Polycarpe, les presbytres d'Irénée, paraissent n'avoir transmis que fort peu de chose sur les circonstances de la composition de l'Évangile par l'apôtre, comme si un certain discrédit s'était attaché à cet écrit, à Éphèse même. D'autre part, leurs idées religieuses semblent relever, non de

(1) Dans la *Revue biblique*, n° d'octobre 1907, pp. 559-585.

la doctrine de l'Évangile johannique, mais de l'esprit primitif des Synoptiques, comme si la prédication authentique de leur maître avait été conforme à ce christianisme initial. De ces anomalies — auxquelles se joignent le silence gardé sur le fils de Zébédée par saint Ignace et le rejet absolu de son Évangile par Marcion — vous trouvez la raison dans le fait que Jean serait demeuré toute sa vie l'apôtre judéo-chrétien dont parle l'Épître aux Galates, et que semble révéler encore l'Apocalypse. Mais, si l'apôtre Jean est resté jusqu'au bout judéo-chrétien, il n'a pas dû rédiger le quatrième Évangile dans l'état que nous connaissons et qui manifeste un autre esprit. Comme néanmoins la tradition ancienne et le témoignage même du livre forcent à le mettre en relation étroite avec Jean, il faut probablement corriger l'une des données par l'autre et supposer que l'Évangile a été couvert effectivement par l'approbation personnelle de l'apôtre, mais qu'il a été rédigé, sur son ordre, par un simple disciple, sans doute à l'intention d'un groupe particulier que ne satisfaisait pas sa prédication ordinaire.

Telle est votre hypothèse.

Examinons-la d'abord, si vous le voulez bien, uniquement à la lumière du témoignage traditionnel.

Vous reconnaîtrez, je pense, aisément qu'abstraction faite des indices relevés ci-dessus, il n'est question nulle part, dans la tradition primitive, d'une composition de l'Évangile de saint Jean par l'intermédiaire d'un disciple. Vous insinuez bien que la notice consacrée par saint Irénée à cet Évangile et celle que l'argument latin du Cod. Vatic. Alex. 14 attribue à Papias semblent ne parler que d'une *communication* ou d'une *publication* de l'Évangile par l'apôtre, et que ce langage pourrait correspondre à une tradition ancienne. Mais, en nous plaçant dans l'hypothèse la plus défavorable, c'est-à-dire en supposant que le début de l'argument latin est bien tiré de Papias, alors que la suite contient sûrement une donnée légendaire et récente; en admettant que saint Irénée entend reproduire, à propos du quatrième Évangile, une formule reçue des anciens, alors qu'il ne s'est pas préoccupé de retenir les expressions de Papias (Funk, *Patres apostolici,* I³, p. 358) au sujet des deux premiers; dans cette hypothèse même, la formule prétendue traditionnelle n'indiquerait pas du tout nécessairement une communication de l'Évangile excluant le fait de sa composition par l'apôtre.

Le contexte de saint Irénée montre qu'en décrivant l'origine des quatre Évangiles, il varie ses expressions sans prétendre insinuer par là un mode d'origine différent. Après avoir dit, en effet : γραφὴν ἐξή-

νεγκεν, puis : ἐγγράφως παραδέδωκε, ensuite : ἐν βιβλίῳ κατέθετο, il dit enfin simplement : ἐξέδωκε. Or, cette dernière expression, qui rappelle visiblement le ἐξήνεγκεν et le παραδέδωκε, qui précèdent, ne paraît pas offrir un autre sens, alors même qu'elle ne reçoit pas les compléments qui précisent les premières formules. Le soin qu'a de dire l'auteur : καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε, « il publia *lui aussi* l'Évangile », semble bien vouloir déclarer qu'il l'a publié comme les autres, par écrit et dans un livre. Et c'est ce qu'indique clairement l'exposé qui précède les quatre notices en question, et où l'évêque de Lyon déclare en termes exprès que ceux à qui nous devons l'Évangile « l'ont d'abord prêché, puis par la volonté de Dieu nous l'ont *transmis par l'écriture* (in scripturis nobis tradiderunt), pour être le fondement et l'appui de notre foi ». Que s'il fallait admettre qu'antérieurement à saint Irénée on ait aimé à parler d'une communication de l'Évangile johannique aux Églises par l'apôtre dont il porte le nom, cette façon de parler ne s'opposerait pas davantage à ce que le fils de Zébédée ait été l'auteur proprement dit du livre : elle s'expliquerait fort bien comme une allusion, soit à la finale de cet écrit (xx, 31), où l'apôtre adresse effectivement son œuvre aux fidèles, soit au début de la première Épître johannique (i, 1-3; cf. ii, 14), où l'on a pu voir une recommandation de l'Évangile à ses destinataires.

La tradition la plus ancienne n'a donc aucun témoignage positif, attestant que saint Jean se soit borné à approuver et publier comme sien un ouvrage rédigé en fait par un de ses disciples. Ce silence absolu valait la peine d'être relevé.

Mais je ferai à votre hypothèse un reproche beaucoup plus grave. Considérée en elle-même, en face des témoignages traditionnels, y compris les faits anormaux que vous avez signalés, elle me paraît impliquer un ensemble de suppositions assez invraisemblables et, par certains côtés, j'ose dire, un peu contradictoires.

Vous imaginez d'abord, parmi les disciples de saint Jean à Éphèse, un petit groupe dont « la prédication ordinaire de l'apôtre a pu ne pas satisfaire pleinement les besoins religieux particuliers », et vous dites : « on pourrait concevoir qu'un membre de ce groupe... ait été chargé par l'apôtre d'écrire, en son nom, un évangile qui répondrait aux exigences de ceux que ne satisfaisaient pas les Synoptiques » (p. 578). La première supposition est gratuite, n'étant appuyée sur aucun indice de l'histoire. La seconde me paraît s'accorder assez mal avec les faits mêmes que vous prétendez expliquer. D'après vous, Papias, Polycarpe, les presbytres d'Irénée, ont des tendances religieuses qui rappellent beaucoup plus les Synoptiques que le quatrième Évangile. Ces

disciples de Jean, les seuls qui aient laissé une trace dans l'histoire, étaient donc très attachés à l'enseignement familier de leur maître et n'avaient pas d'aspirations autres. Cela oblige à penser que le groupe plus exigeant devait être bien spécial et très restreint. Or, se représente-t-on facilement que saint Jean ait eu tant d'égards pour ce petit groupe exceptionnel qu'il ait tenu à lui procurer un Évangile nouveau, si peu au contraire pour le gros de ses disciples qu'il n'ait pas craint de les déconcerter en couvrant de son autorité un ouvrage ne répondant point à sa catéchèse habituelle, si bien qu'à Éphèse même le livre par lui approuvé aurait été l'objet d'un véritable discrédit?

Admettons que l'apôtre se soit préoccupé de ces mécontents : qu'avait-il besoin, pour les satisfaire, de créer pour eux un Évangile nouveau? L'exemple de saint Ignace et de saint Justin montre que les esprits les plus pénétrés des tendances du petit groupe dissident s'accommodaient fort bien de la tradition évangélique ordinaire : ils restaient étroitement attachés aux données communes des Synoptiques et se contentaient de les interpréter au point de vue de leur dogmatique personnelle, plus développée. Le petit groupe johannique ne pouvait être plus difficile. Pour le contenter, l'apôtre n'avait qu'à commenter les faits évangéliques traditionnels par une théologie analogue à celle que saint Paul avait déjà fait servir à l'instruction du monde hellénique, et qui était bien connue à Éphèse.

Mais, supposons que saint Jean a voulu condescendre aux exigences du petit groupe en lui procurant un Évangile autre que les Synoptiques et plus satisfaisant : pourquoi n'a-t-il pas fait cette œuvre lui-même et l'a-t-il confiée à un membre du groupe en question? N'était-il donc pas en état, plus que tout autre, d'interpréter sa tradition ordinaire et celle des premiers Évangiles, dans un sens favorable à leurs tendances et à leurs besoins? Les particularités internes du livre vous obligent à lui reconnaître pour rédacteur un écrivain profondément familiarisé avec les usages juifs et la topographie de la Palestine ; vous en concluez que le disciple, chargé de l'écrire au nom de saint Jean, était « peut-être un Juif Palestinien passé à Éphèse vers 70 et qui s'était laissé emporter par un courant philosophico-religieux » (p. 578). Mais si un Juif Palestinien a pu se laisser ainsi aller au courant des idées helléniques, pourquoi le fils de Zébédée n'y serait-il pas entré lui-même? Vous admettez qu'il s'est intéressé aux tendances de ses disciples, qu'il a compris leurs besoins particuliers, qu'il a eu à cœur d'y donner satisfaction : pourquoi, sous l'influence de leurs questions, sous la pression de leurs exigences, n'aurait-il pas pu superposer à

une prédication ordinaire, conforme aux Synoptiques, un enseignement évangélique adapté à leur état d'esprit? Ou bien l'apôtre est resté foncièrement le judéo-chrétien des premiers jours, et alors il n'a guère dû avoir souci des aspirations spéciales de disciples isolés, ni sentir la nécessité d'y satisfaire. Ou bien il n'est pas demeuré le judéo-chrétien absolu que vous supposez, mais s'est laissé pénétrer d'un esprit nouveau, et alors il est assez naturel de penser qu'il s'est chargé lui-même d'approprier l'Évangile aux besoins de son entourage.

Au surplus, voyons comment le disciple, chargé de composer l'Évangile au nom du maître, se serait acquitté de sa tâche. Il aurait, dites-vous, exploité « d'après ses idées et sa méthode ce que l'apôtre lui-même rapportait des actions et des paroles du Christ » (p. 578). C'est ici que l'hypothèse me paraît légèrement contradictoire. Si le disciple a utilisé la prédication authentique de saint Jean, d'une manière si complète que, d'après vous, l'hypothèse « sauvegarderait entièrement l'historicité de la tradition johannique sur le Sauveur » (*ibid.*), comment a-t-il pu satisfaire les membres de son groupe, alors que la même prédication, donnée d'une façon orale, répondait si mal à leurs désirs? Vous précisez, il est vrai, qu'il aurait exploité cette prédication « pour une démonstration spéciale et d'après ses idées et sa méthode ». Mais, que prétendez-vous par là? Voulez-vous dire que, les matériaux, récits de miracles, comptes rendus de discours, ayant été fournis par saint Jean, le rédacteur n'a fait que les mettre en œuvre et disposer pour son but? Cela n'aurait certes pas suffi à créer cet Évangile nouveau dont on sentait si impérieusement le besoin. Supposez-vous que, sans fournir la totalité des matériaux, l'apôtre aurait prêché réellement la plus grande partie de l'Évangile, la substance des narrations, le fond des entretiens? Mais, on a beau disséquer cet ouvrage, on ne voit pas comment y faire un départ entre ce qui serait relation authentique du maître et addition personnelle du disciple. Une unité parfaite d'idée se remarque dans la plupart des récits; le même esprit circule d'un bout à l'autre des divers discours : si l'on admet l'authenticité du fond, il faudra admettre celle des détails. D'ailleurs, ce fond même est si spécial qu'il est déjà en rapport avec la tendance supposée au petit groupe johannique, et il n'y a donc plus lieu de songer à un travail de rédacteur qui aurait eu pour but d'adapter la prédication de l'apôtre à ses besoins.

Le rôle du disciple rédacteur ne peut se soutenir, dans votre hypothèse, que s'il a eu à transformer foncièrement l'enseignement original de son maître et à bâtir, en lui empruntant quelques matériaux insignifiants, un Évangile tout à fait autre. C'est dans cette supposition

seulement que l'on s'explique que la prédication habituelle de saint Jean, d'où sont tirés ces quelques matériaux, n'a pu répondre aux besoins du petit groupe particulier, et que l'apôtre a dû recourir à un membre de ce groupe pour composer un Évangile apte à les satisfaire, mais si différent de son propre enseignement, qu'il a été en véritable discrédit auprès du plus grand nombre de ses disciples. Mais alors, je ne vois plus comment vous pouvez prétendre que cette hypothèse « sauvegarderait entièrement l'historicité de la tradition johannique sur le Sauveur ».

Surtout, je ne puis que difficilement concevoir la conduite qu'il faudrait prêter à saint Jean en cette affaire. Voilà un Évangile qui se présente comme un Évangile historique, analogue et parallèle aux trois premiers; il s'y réfère implicitement en divers endroits, comme pour les compléter (III, 24; VI, 1-2, 71; VII, 1; XI, 1-2; XVIII, 13); à l'en croire, il a été écrit pour donner la foi au Christ Fils de Dieu, par la narration de miracles accomplis en présence de ses disciples (XX, 30-31; cf. XXI, 25); ses récits sont couverts par l'autorité du disciple bien-aimé, qui n'est autre que Jean lui-même (XXI, 24; XIX, 35); bien plus, l'œuvre est donnée comme écrite directement par lui (XXI, 24). En réalité cependant, l'apôtre le savait bien, l'Évangile était pour une large part d'un de ses disciples sans autorité; il s'écartait notablement, différait même entièrement, de son enseignement personnel. Et vous voudriez que saint Jean ait inspiré la composition d'un écrit offrant si manifestement les caractères d'un apocryphe? Vous voudriez qu'il ait chargé un individu quelconque de l'écrire sous cette forme, à sa place? qu'il l'ait laissé, selon vos propres expressions, « rédiger en son nom, comme arguments en faveur de sa conception du Christ, des exposés qu'il n'aurait jamais écrits de sa propre main » (p. 578)? qu'il ait reconnu officiellement cet Évangile pour sien? qu'il l'ait couvert de son autorité apostolique, et « lancé lui-même dans la circulation » (*ibid.*), au risque d'étonner et de scandaliser ceux qui savaient bien autour de lui que ce n'était pas du tout son œuvre? Je vous avoue que je ne puis me résoudre à faire, sur d'aussi chétifs fondements, des suppositions qui ne laissent pas d'être assez peu favorables à l'apôtre aimé de Jésus.

Malaisée à concevoir au point de vue de l'état de la tradition, tel même que vous l'exposez, l'hypothèse d'une composition du quatrième Évangile par un disciple de l'apôtre me semble bien difficile à soutenir en face du témoignage intrinsèque du document.

Il y a d'abord, en cet Évangile, deux endroits où, quoi que vous di-

siez, on peut lire assez clairement la signature personnelle du fils de Zébédée. Ce sont les passages XIX, 35 et XXI, 24.

Dans XIX, 35, nous lisons : « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai, et lui sait qu'il dit vrai, afin que vous aussi vous croyiez. » A vous entendre, « on comprend plus facilement cette façon de parler sous la plume d'un auteur distinct du témoin que sous celle du témoin lui-même » (p. 583). Il me semble que la vraie portée du texte est exactement contraire, et que vous l'avouez dans votre propre contexte expressément. En effet, un disciple écrivant du vivant de saint Jean, et en son nom, ne se serait-il pas borné à dire, pour couvrir l'épisode de son autorité : « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai »? A supposer qu'il ait voulu ajouter quelque chose et, par exemple, comme vous le pensez, faire allusion à l'habitude qu'aurait eue l'apôtre-témoin de déclarer : « Vous savez que mon témoignage est vrai » (III *Joan.*, 12), le disciple aurait employé tout naturellement une formule analogue, en paraissant s'adresser à l'entourage de l'apôtre : « Et *vous savez* qu'il dit vrai », ou bien, en faisant lui-même corps avec les disciples, cette simple variante : « Et *nous savons* qu'il dit vrai ». Faisons même la supposition que saint Jean ait eu coutume de s'exprimer en ces termes : « Je sais que je dis vrai »; le disciple aurait encore dit beaucoup plus vraisemblablement : « Et *lui, garantit* qu'il dit vrai ». En employant au contraire ces expressions : « Et *lui, sait* qu'il dit vrai », il affirme un fait de conscience, essentiellement subjectif, qui implique l'identification du témoin avec lui-même. Il ajoute d'ailleurs ces mots : « afin que, vous aussi, vous croyiez ». Par là, non seulement il se distingue de ceux qui doivent croire à la parole du disciple-témoin, mais encore il montre clairement que le témoignage ainsi garanti, et destiné à fonder la foi, est celui-là même qui est rapporté présentement dans l'ouvrage : le disciple bien-aimé a conscience de dire la vérité maintenant, parce qu'il n'est autre que celui qui écrit maintenant l'Évangile (cf. XX, 31).

Cette exégèse est si bien fondée que vous l'approuvez au fond nettement. A votre propre avis, « il est indubitable que dans ce texte même l'évangéliste s'identifie avec le témoin : c'est celui-ci qui dit (λέγει) vrai, maintenant, dans le livre » (p. 583); vous convenez que « parlant en son nom personnel, et au nom de l'Église », le disciple secrétaire de l'apôtre « aurait dit : *Nous savons* que son témoignage est vrai », et qu'en employant la formule qui se lit en fait dans l'Évangile, « il parle au nom de l'apôtre auquel il s'identifie » : « en écrivant, cet évangéliste joue le rôle du disciple bien-aimé » (p. 584).

Mais, si le texte en question implique si nécessairement l'identification de l'auteur de l'Évangile avec le disciple qui « sait » la vérité de son témoignage, comment avez-vous pu dire qu'« on comprend plus facilement cette façon de parler sous la plume d'un auteur distinct du témoin, que sous celle du témoin lui-même »?

L'identification du rédacteur avec l'apôtre supposerait, telle que vous la concevez, une véritable fiction littéraire. Or cette hypothèse a contre elle les mêmes objections que celle d'une identification tendancieuse faite par un auteur apocryphe après la mort de saint Jean. Elle se heurte même à des difficultés plus grandes. Elle obligerait, en effet, à admettre qu'un disciple de Jean n'a pas craint, sous ses yeux, en pleine Église d'Éphèse, de revêtir fictivement le personnage de l'apôtre pour garantir un Évangile qui ne répondait pas à sa prédication, et que l'apôtre, non seulement l'a laissé faire, mais l'a stimulé dans cette œuvre et approuvé ensuite formellement. Vous me direz : cette identification ne paraît que dans un passage isolé et ne tire pas à grande conséquence. Je vous répondrai : le passage est important; c'est l'épisode du coup de lance, faisant suite à la scène des adieux sur le Calvaire; il est propre au quatrième Évangile; bien plus, il figure parmi ceux auxquels on a coutume de trouver un cachet johannique spécial. Or, de deux choses l'une. Ou bien l'auteur s'identifie à saint Jean pour garantir l'épisode, parce que de fait l'épisode était raconté et garanti par l'apôtre : et alors nous avons la preuve que la prédication authentique de Jean n'était pas tellement inférieure à la teneur actuelle de l'Évangile qu'elle ait eu besoin d'être transformée par un rédacteur étranger. Ou bien, épisode et attestation sont inventés par le disciple : mais alors comment croire qu'il ait eu cette audace en face des autres disciples, que vous dites si attachés à la tradition ordinaire de leur maître? Comment croire que l'apôtre ait approuvé et couvert si complètement une telle conduite? De toute manière, l'hypothèse de la fiction littéraire me paraît difficilement soutenable. L'identification de l'évangéliste avec l'apôtre Jean doit donc être fondée en réalité.

L'interprétation nécessaire du chapitre XXI, 24, confirme pleinement cette première attestation. « C'est, lisons-nous, ce disciple (le bien-aimé) qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est vrai. » Vous convenez (p. 583) que j'ai « très bien » montré que « la forme objective (troisième personne) dans la première proposition et le pluriel dans la seconde se comprennent sous la plume de l'évangéliste. Le témoin a pu employer de lui-même chacune de ces deux manières de parler. » Mais vous objectez,

comme étrange, « leur juxtaposition, et surtout leur confusion dans une même phrase ». Aussi insinuez-vous que le rédacteur de l'Évangile s'identifie fictivement à l'apôtre-témoin dans la première proposition, et à l'Église dans la seconde. Et à ce propos vous semblez invoquer l'autorité de M. Loisy, en disant : « Que pense M. Lepin de cette phrase de M. Loisy (*Le quatrième Évangile*, p. 951) : « Parlant de lui-même à la troisième personne, l'auteur prendrait tout à coup la première et se ferait Église, sauf à se désigner toujours par la troisième en tant qu'objet de son propre discours » ?

Hé bien, je pense d'abord que la phrase citée de M. Loisy n'exprime pas du tout sa pensée personnelle, mais bien celle des critiques catholiques (Schanz, Knabenbauer, etc.), dont il parle dans la phrase immédiatement précédente : « Les commentateurs qui veulent que l'Évangile tout entier ait été composé par l'apôtre Jean, disent que l'évangéliste associe à son propre témoignage celui des autres disciples et de tous les fidèles. » Or ces critiques traitent comme parfaitement fondée en fait l'identification de l'évangéliste avec le disciple bien-aimé : c'est saint Jean lui-même, et non un rédacteur autre, qui s'unirait d'esprit à tous ses disciples et parlerait en leur nom à la première personne du pluriel. Entre cette hypothèse et la vôtre il y a une différence essentielle : d'après vous, celui qui tient la plume ne serait qu'un disciple s'identifiant à saint Jean; ce que vous affirmez de commun est simplement que ce disciple s'identifierait en même temps avec l'ensemble du collège johannique ou avec l'Église. Mais précisément cette double identification du rédacteur, d'un côté avec un individu, Jean l'apôtre, de l'autre avec une collectivité, le corps de ses disciples ou l'Église, présentée ainsi coup sur coup dans la même phrase, me paraît constituer un mélange bien plus étrange, bien plus déconcertant, que celui auquel vous faites allusion dans mon hypothèse. Ce n'est pas tout : la fiction que vous supposez de la part de l'évangéliste est encore plus invraisemblable ici qu'au chapitre XIX, 35. On comprendrait, en effet, que le rédacteur ait pu dire de saint Jean : « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses » ; mais on ne conçoit pas du tout, dans les circonstances données, qu'il ait eu l'audace d'ajouter : « et qui les a écrites », alors qu'au su de tout le monde cela n'était pas exact et encore moins que l'apôtre, en face de ses auditeurs familiers, se soit prêté à ce qui paraîtrait bien une pieuse fraude.

L'hypothèse de la fiction, si l'on tient compte des circonstances où elle aurait dû se produire, me paraît donc véritablement impossible à faire. Mais, dès lors qu'on l'exclut, et pour peu qu'on admette — comme vous estimez que je l'ai « parfaitement montré » (p. 579) —

que le dernier chapitre est du même auteur que le reste du livre, on arrive nécessairement à cette conclusion : l'auteur de l'Évangile, en ce passage, comme en XIX, 35, s'identifie au disciple bien-aimé, c'est-à-dire à saint Jean, et il est réellement cet apôtre. C'est donc l'apôtre qui, sur le point d'achever son livre, se vise lui-même sous cette forme objective : « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites. » Et c'est donc aussi l'apôtre qui porte cette attestation sur son propre témoignage : « et nous savons que son témoignage est vrai ». Comment peut-il employer personnellement ce pluriel? Les commentateurs catholiques, auxquels faisait allusion M. Loisy, estiment qu'il s'identifie idéalement avec ses disciples pour parler en leur nom, et M. Loisy accorde que cette construction logique pourrait être admise dans le cas où l'appendice serait reconnu de la même main que le reste de l'ouvrage. Vous-même, vous vous prononcez pour une interprétation très semblable, puisque vous supposez que le rédacteur, après avoir parlé de lui à la troisième personne du singulier, en s'identifiant avec son maître, emploie ensuite la première personne du pluriel, en s'unissant d'esprit aux autres disciples. La solution que j'ai proposée me semble beaucoup plus naturelle et plus solidement fondée : la forme plurielle employée par l'évangéliste est en réalité une forme mystérieuse, solennelle, équivalente au singulier. Dans la phrase suivante, en effet, le même auteur parle à la première personne du singulier, en son nom propre, et cela détonnerait étrangement si immédiatement avant il avait parlé au nom de ses disciples ou de l'Église. Dans la première Épître johannique, qui est sûrement, vous en convenez (p. 579), de la même main, on voit l'écrivain employer, d'une façon analogue, tantôt simplement la première personne du singulier, tantôt, sur un ton plus élevé, la première personne du pluriel (*I Joan.*, I, 2-4; II, 1; V, 13), et un mélange semblable se constate dans la troisième Épître (*III Joan.*, 9-10,12), bien plus, se retrouve jusque dans les discours de Jésus relatés dans notre Évangile (III, 11; IX, 4; cf. Matth., III, 15). Voilà certes des raisons très positives de penser que l'apôtre, en disant dans notre passage : « *Nous savons* », parle en son nom propre, et que sa phrase signifie : « *Je sais* que son témoignage est vrai. »

Il est étrange, dites-vous, que le témoin soit passé si vite de la troisième personne (*c'est ce disciple qui a écrit*) à la première (*et nous savons*) pour revenir immédiatement à la forme objective (*que son témoignage est vrai*). La singularité est beaucoup plus grande, je vous l'ai fait remarquer, dans votre hypothèse. Quant à celle que suppose mon interprétation, elle est en harmonie exacte avec la

manière johannique. L'apôtre Jean, dans son Évangile, s'est mis en scène objectivement en la personne du disciple que Jésus aimait : il parle donc de ce disciple à la troisième personne du singulier, au chapitre XXI, 24, comme au chapitre XIX, 35; rien là que de très naturel. En même temps qu'il présente le témoignage de ce disciple, il veut affirmer la conscience personnelle qu'il a de sa vérité : on comprend donc très bien qu'en XIX, 35, il continue d'employer la forme objective : « et lui sait qu'il dit vrai »; mais on comprend sans peine aussi qu'en XXI, 24, il veuille exprimer son attestation de conscience sous une forme à la fois plus directe et néanmoins mystérieuse, en disant : « nous savons », pour « je sais que son témoignage est vrai ».

Remarquez la correspondance parfaite qu'offrent les deux passages dans cette interprétation. En XIX, 35, il est question du témoignage que le disciple bien-aimé rend présentement dans l'Évangile : « il dit (λέγει) des choses vraies, afin que vous aussi vous croyiez »; et parallèlement en XXI, 24 : « c'est ce disciple qui rend témoignage (μαρτυρῶν) de ces choses, et qui les a écrites », à savoir, dans ce livre qui se trouve maintenant à sa fin. En XIX, 35, l'évangéliste affirme, de la part du témoin, qu'il a conscience de la réalité de son témoignage : « et lui, sait qu'il dit vrai »; en XXI, 24, il garantit la même chose en son nom propre, parce qu'il ne se distingue pas du témoin : « et nous savons (je sais) que son témoignage est vrai ».

Cette construction logique a donc beau paraître étonnante au premier abord, la comparaison de XIX, 35, le contexte du verset suivant, XXI, 25, le langage analogue des Épîtres, montrent qu'elle est la plus vraisemblable. Dès lors qu'on admet, comme vous le faites, l'unité d'auteur de l'Évangile et de l'appendice, avec la réalité historique du disciple bien-aimé, et pour peu qu'on écarte l'hypothèse, impossible à soutenir, d'une identification fictive du rédacteur avec l'apôtre-témoin, cette construction très vraisemblable me semble s'imposer véritablement.

Ainsi, dans les deux passages, XIX, 35 et XXI, 24, nous trouvons une identification, non suspecte, de l'auteur direct de l'Évangile avec le disciple aimé de Jésus, savoir l'apôtre saint Jean. Mais le bien-fondé de cette attestation peut encore être contrôlé, et il se trouve en fait confirmé de plusieurs manières.

Tout d'abord, l'apôtre, garant de l'Évangile, est présenté au cours de l'ouvrage d'une façon très discrète, parfois très banale, en particulier aux chapitres I, 37-40 et XVIII, 15-16 (cf. XX, 3-10). Cette réserve est inconcevable de la part d'un rédacteur sans relation avec

saint Jean, et voulant couvrir son Évangile apocryphe par l'autorité de ce nom vénéré. Or elle ne se comprend pas mieux de la part d'un disciple écrivant du vivant de l'apôtre et à son instigation, comme vous le supposez. Si ce disciple, en effet, a arrangé et complété la tradition de saint Jean au point que vous semblez dire, il est invraisemblable qu'il n'ait pas mis la personnalité de son maître beaucoup plus en relief et dans un nombre d'épisodes beaucoup plus considérable. Direz-vous que, dans les passages en question, le rédacteur a gardé plus fidèlement la manière dont l'apôtre se mettait lui-même en scène? Mais on ne voit pas que ces passages soient mieux qualifiés que d'autres pour être de tradition johannique : ils sont propres à notre document; si vous admettez que l'apôtre a personnellement relaté des incidents aussi spéciaux que ceux de son premier appel par Jésus et de sa démarche en compagnie de Pierre dans la cour du grand prêtre, vous n'êtes guère autorisé à prétendre que les autres sont en bonne partie d'un disciple rédacteur. En tout cas, il reste invraisemblable que ce disciple ait respecté de la sorte la manière indifférente dont le maître se présentait en tel ou tel récit, et que, dans le reste du livre, il n'ait pas accentué beaucoup plus qu'on ne le constate sa personnalité. Rapprochez les divers endroits où le bien-aimé est en scène, comparez le langage qui s'y trouve employé à son sujet : ne trouvez-vous pas que, tout considéré, ce langage se comprend beaucoup mieux, et même ne se comprend bien que sous la plume de l'apôtre lui-même?

Le caractère judéo-palestinien qui pénètre d'un bout à l'autre l'Évangile me paraît également confirmer la rédaction immédiate de l'ouvrage par saint Jean. Vous estimez que j'ai « parfaitement établi » (p. 581) que le livre témoigne d'une connaissance merveilleuse de la Terre sainte et des usages juifs. Il n'est pas moins incontestable, n'est-ce pas, que le rédacteur définitif de l'ouvrage est personnellement un Juif d'origine, tant ses idées, son style, sa langue, en portent profondément et partout le caractère. D'après vous, cela s'expliquerait suffisamment « si l'on admettait que le rédacteur est un juif qui a vécu en Palestine dans les années 60 et qui, passé alors à Éphèse, y aurait été longtemps le disciple du dernier apôtre survivant » (p. 581). Or, cette hypothèse me semble compliquer bien inutilement les choses. Elle vous oblige à imaginer en somme deux Juifs palestiniens comme responsables des détails topographiques et du caractère juif de l'ouvrage : l'apôtre et le disciple. Le disciple n'est-il pas de trop, et n'est-il pas plus simple de rapporter le tout à l'apôtre? D'autant que l'origine juive, palestinienne même, que vous attribuez

à ce disciple, ne se concilie guère bien avec votre supposition antérieure qu'il aurait été justement l'un des membres mécontents de la prédication *judéo-chrétienne* du fils de Zébédée, et chargé par lui de donner à cette prédication une forme plus en rapport avec les besoins nouveaux de l'helléno-christianisme.

Au surplus, il est tel des chapitres les plus importants et les plus significatifs de notre Évangile dont l'examen contredit assez clairement votre supposition. C'est, par exemple, l'épisode de la Samaritaine. La topographie de cet épisode est si détaillée, si précise, qu'elle ne s'explique que de la part d'un auteur familier avec les lieux. D'un autre côté, les traits en sont fournis si simplement, ils sont mêlés si naturellement au discours — telle l'allusion à la proximité du mont Garizim (IV, 21), celle aux champs de blé voisins de Sychar (IV, 35) — qu'ils sont inséparables du fond et ont dû couler de la même source que le récit et le compte rendu de l'entretien. Or admettrez-vous que l'épisode entier, avec sa topographie, est de l'invention du disciple rédacteur? Ce serait avouer que ce disciple a apporté à la tradition de son maître des additions considérables, qu'il a eu soin d'y mettre des traits de réalité extrêmement frappants, et il faudrait sans doute conclure qu'il a voulu par là en faire accroire au lecteur. Mais, s'il en était ainsi, quelle garantie aurions-nous de trouver davantage ailleurs la prédication de l'apôtre, et surtout comment croire que saint Jean ait approuvé une œuvre accomplie dans de telles conditions, l'ait donnée à son entourage pour sienne, l'ait fait répandre dans les Églises comme contenant sa tradition à lui? Cette supposition est manifestement impossible à soutenir. Il faut donc admettre que le Juif palestinien responsable de l'épisode n'est autre que Jean l'apôtre. Mais c'est alors la preuve que l'apôtre savait narrer des récits répondant à merveille aux aspirations du petit groupe que vous supposez, et votre disciple rédacteur de l'ouvrage devient bien inutile. On se représenterait d'ailleurs assez mal que ce disciple ait pu utiliser un récit entendu de la bouche de son maître, en en reproduisant si naturellement, au fur et à mesure de l'entretien, les simples allusions aux lieux environnants. De toute manière, ici encore, nous sommes invités à attribuer à l'apôtre saint Jean la rédaction proprement dite de l'écrit.

Enfin, un argument décisif me paraît pouvoir être tiré de la comparaison de l'Évangile avec la première Épître johannique. A propos de l'étude que j'ai faite pour prouver que ces documents sont de la même main, vous écrivez : « La démonstration de l'unité d'auteur pour la première épître me semble convaincante » (p. 579). Et en effet, le style, le procédé littéraire très spécial, les locutions propres, très

caractéristiques, se retrouvent identiques de part et d'autre et ne peuvent absolument pas être mises sur le compte de la parenté d'esprit ou de l'imitation. Or, quel auteur revendique l'Épître? Vous l'avouez encore : « Il est parfaitement prouvé que cet auteur se donne pour un disciple immédiat du Sauveur, sans qu'on puisse songer à une simple fiction littéraire » (*ibid.*). La conclusion logique s'impose : l'Évangile, lui aussi, a pour rédacteur un disciple immédiat de Jésus (1). Or, dans le pays et à l'époque où a été composé notre ouvrage, ce disciple immédiat ne peut évidemment être que l'apôtre saint Jean.

La prétention qu'a le quatrième évangéliste d'être le fils de Zébédée n'a donc pas seulement dans les deux passages XIX, 35 et XXI, 24, de sûres garanties de vérité, elle est vérifiée exactement par l'examen des particularités les plus significatives de l'Évangile même et par la comparaison de l'Épître qui lui est étroitement apparentée.

Que penser alors des phénomènes que vous avez signalés dans le témoignage traditionnel comme faisant difficulté à une composition immédiate du quatrième Évangile par l'apôtre ?

Ces phénomènes ne m'ont peut-être pas échappé autant que vous le répétez. Si je ne les ai pas relevés à part et mis en relief, c'est qu'ils étaient quantité négligeable, en face des témoignages positifs que j'ai eu soin d'alléguer et qui obligent à rapporter l'écrit directement à saint Jean. Il en est de ces anomalies apparentes comme des silences relatifs gardés par quelques témoins. A la distance où nous sommes, il est évident que beaucoup de petits problèmes s'élèvent dans notre esprit, par le fait du silence ou de l'attitude surprenante, à notre point de vue, de tel ou tel écrivain, dont nous n'avons plus que des œuvres très incomplètes, parfois de simples fragments. Sur ces données restreintes, nous nous posons des problèmes de psychologie, nous imaginons des hypothèses d'histoire, nous construisons des systèmes. Il suffirait sans doute que tel document perdu ait été conservé, pour que l'ombre d'où naît le problème se dissipe et que l'hypothèse croule. Je ne crois donc pas que ces prétendus phénomènes anormaux doivent occuper principalement l'attention. Je ne dis pas qu'il faille n'en tenir aucun compte, mais il me semble néces-

(1) Vous n'insinuez pas que le disciple rédacteur de l'Évangile a pu écrire également l'Épître, au nom de saint Jean. La supposition, en effet, est ici particulièrement impossible à faire. Il s'agit d'une lettre envoyée aux Églises et qui a été reçue sans hésitation; Papias l'utilisait, au dire d'Eusèbe; saint Polycarpe la cite dans son écrit. Églises et disciples de Jean y ont donc reconnu l'enseignement de l'apôtre. Le disciple-rédacteur n'a plus de raison d'être.

saire de ne les interpréter qu'à la lumière des faits mieux attestés et certains. Si l'ensemble des témoignages se trouve obscur, de signification douteuse, les phénomènes en question prennent évidemment une haute valeur et ils méritent la considération la plus sérieuse. Mais si la critique externe et la critique interne mettent au jour des témoignages assez nombreux, assez variés, se confirmant les uns les autres d'une manière assez significative, pour que le doute ne soit plus permis, les phénomènes disparates, étant reconnus à l'examen d'importance secondaire, ne peuvent en aucune façon prévaloir contre le fait général assuré. Ce sont des ombres accessoires, qui n'obscurcissent pas la lumière de l'objet principal; de petits points d'interrogation, qui piquent la curiosité du critique, exercent sa sagacité, surtout lui font avouer son impuissance à tout expliquer, mais ne doivent pas porter préjudice à la fermeté de ses conclusions sur le fond.

Or, tel me paraît bien le cas des problèmes que vous soulevez. Je ne crois pas qu'on puisse leur donner une solution directe et péremptoire. Mais je crois encore moins que cela tire à sérieuse conséquence. Les preuves de l'authenticité proprement johannique, en effet, s'imposent, par leur multiplicité, leur indépendance réciproque, leur confirmation mutuelle, avec une telle force qu'elles dispensent de chercher à ces faits anormaux une explication adéquate. Il suffit qu'on puisse les interpréter d'une manière plausible, ou même qu'on puisse avoir confiance qu'ils ne contredisent pas nécessairement la thèse positive. Vous-même, vous admettez comme « absolument certaine » (p. 568) la thèse du séjour de saint Jean à Éphèse, malgré que vous ne trouviez mention de ce séjour ni dans la Lettre de saint Clément de Rome, ni dans les Épîtres de saint Ignace, y compris celle aux Éphésiens, ni dans celle de saint Polycarpe. Vous reconnaissez donc qu'il y a dans la tradition des silences très étonnants, des anomalies au premier abord fort suspectes, qui à l'examen sont reconnues pourtant sans importance et perdent toute signification défavorable.

Cela posé, voici ce qu'à mon avis l'on peut dire de plus raisonnable sur les phénomènes allégués.

La différence d'esprit que vous marquez entre l'auteur du quatrième Évangile, d'une part, et, d'autre part, l'apôtre Jean, connue par les Actes des Apôtres, l'Épître aux Galates, et par son propre ouvrage, l'Apocalypse, me paraît d'abord légèrement exagérée. Le quatrième Évangile est écrit du point de vue chrétien : c'est vrai ; l'auteur y parle des « Juifs » comme des adversaires du Christ ; il insiste sur

leur incrédulité ; il fait ressortir l'influence pernicieuse de la classe dirigeante sur l'attitude de la foule à l'égard du Sauveur. Mais il n'est pas moins certain, vous en convenez, que le rédacteur proprement dit de l'Évangile est un chrétien d'origine juive, et, il ne faut pas s'y méprendre, très favorable aux Juifs, considérés comme le peuple de Dieu, l'héritier de ses promesses. Voyez ce qu'il dit d'Abraham, de Jacob, de Moïse, de l'Écriture, des prophéties accomplies, de la révélation du Messie à Israël, du salut qui vient des Juifs (1). Il parle, sans la moindre restriction fâcheuse, des fêtes juives auxquelles assiste Jésus, du sabbat et de la circoncision (2). Il ne se montre pas plus favorable que les Synoptiques à l'égard des Gentils; son épisode des Hellènes est même moins expressif que celui du Centurion ou de la Chananéenne dans les premiers Évangiles, et il ne mentionne aucun ordre du Sauveur touchant l'évangélisation des nations. Son eschatologie enfin, pour être accusée en des traits moins nombreux, ne laisse pas d'être au fond assez semblable à celle de ses devanciers. Dans ces conditions, l'on n'est pas fondé à prétendre que l'Évangile soit d'un esprit si absolument nouveau qu'il n'ait pu être composé par l'apôtre Jean, tel que le connaît l'histoire. Puisque l'auteur n'attribue au Christ aucune condamnation des pratiques juives, on ne peut dire que ses souvenirs à ce sujet l'auraient empêché d'être l'apôtre, partisan des observances légales, et néanmoins favorable à une extension de l'Évangile aux Gentils, que révèle l'Épître aux Galates. Et d'autre part, on conçoit aisément que l'apôtre, judéo-chrétien en 44, ait pu, près d'un demi-siècle après, dans un milieu tout nouveau, à la suite des tragiques leçons et des transformations inouïes apportées par la ruine de Jérusalem, écrire d'un point de vue chrétien et avec un ton de reproche aux Juifs, analogue à ce qui se trouve dans les discours du Christ synoptique lui-même, l'Évangile à la fois profondément juif et essentiellement chrétien que nous connaissons.

Je ferai une remarque inverse, mais équivalente, au sujet de l'Apocalypse. A première vue, on croirait cet ouvrage absolument judéo-chrétien : non seulement les comparaisons et les images sont prises des choses juives, mais l'auteur parle de Jérusalem, de Sion, des douze tribus d'Israël, en contraste avec Babylone, les Nations, ou les Gentils, comme s'il partageait encore l'ancien particularisme juif et la vieille haine du païen. En réalité, l'œuvre ne laisse pas

(1) *L'Origine du quatrième Évangile*, 2e éd., p. 402.
(2) *Ibid.*, p. 401.

d'être imprégnée d'idées universalistes, vous le remarquez vous-même. Les saints qu'elle loue, les martyrs qu'elle célèbre, sont pris de toutes les tribus, de tous les peuples, de toutes les langues, et les Églises auxquelles elle s'adresse sont des Églises hellénistes de l'Asie Mineure. Il faut donc penser que l'auteur adopte le style des apocalypses antérieures, sans en prendre l'esprit; son particularisme judéo-chrétien n'est qu'à la surface et dans la forme du langage; l'antithèse qu'il prétend établir est moins entre le judaïsme et la gentilité qu'entre l'Église chrétienne et le monde persécuteur. Si l'on tient compte qu'en outre l'Apocalypse présente en maints endroits un mysticisme analogue à celui du quatrième Évangile, on peut dire qu'elle n'est pas plus invraisemblable sous la plume de notre évangéliste que de la part de l'apôtre judéo-chrétien des premiers jours.

Quant à l'attitude des disciples de saint Jean à l'égard de son écrit, l'explication que vous en proposez renferme, nous l'avons vu, une énigme beaucoup plus grave que celle que vous prétendez résoudre, et entraîne même à de véritables contradictions. Il faut donc chercher l'explication ailleurs. On peut supposer, par exemple, qu'en Asie Mineure, comme dans les autres provinces, les Évangiles synoptiques ont présidé à la formation première de l'esprit chrétien et constitué le fond de la catéchèse ordinaire des Églises, suivant la tradition établie par les premiers apôtres de la région. Il est certain que notre évangéliste, s'il ne se réfère pas expressément à ses devanciers, les suppose néanmoins familiers à ses lecteurs. Or, le quatrième Évangile n'a pas dû supplanter les trois premiers : il s'y est juxtaposé, superposé en quelque sorte, les complétant et interprétant, sans les contredire ni les discréditer. Ne voit-on pas d'ailleurs le Presbytre dont parle Papias (Funk, *Patres apostolici*, I[3], p. 358), et qui sans doute n'est autre que Jean l'apôtre, faire l'apologie de l'œuvre de saint Marc? Et n'est-il pas vraisemblable que les Évangiles les plus anciens, consacrés par la tradition première et l'usage constant des Églises, ont dû continuer de jouer le rôle principal dans la formation chrétienne des fidèles? S'il en a été ainsi, on comprend que des Asiates, auditeurs de saint Jean, puissent, par leur formation, rappeler les Évangiles synoptiques autant et plus que l'Évangile johannique.

Il nous reste d'ailleurs si peu de chose qui nous permette d'apprécier d'une façon complète leur état d'esprit! Des presbytres d'Irénée nous avons à peine quelques fragments, et on y rencontre justement les dires sur l'âge du Christ, sur les demeures dans la maison

du Père, qui rappellent des passages du quatrième Évangile. Dans les quelques lignes conservées du prologue de Papias se lit la phrase également bien johannique sur « les commandements donnés par le Seigneur à la foi et venus de la vérité même ». Au rapport d'Eusèbe (*H. E.*, III, 39), l'évêque d'Hiérapolis utilisait la première Épître de saint Jean : il en appréciait donc la doctrine; or cette doctrine est pareille à celle de l'Évangile. Vous objectez son millénarisme : mais vous savez bien qu'il se retrouve chez d'autres anciens très familiers avec l'œuvre du fils de Zébédée. Saint Polycarpe, enfin, vous paraît « un homme pratique » (p. 575) : mais je ne vois pas ce qui, dans le quatrième Évangile, aurait pu l'empêcher de devenir tel. L'unique lettre que nous ayons de lui montre qu'il a connu et utilisé, lui aussi, la première Épître de Jean. Dans cette lettre d'ailleurs, on trouve un langage johannique pareil à celui d'Ignace, sur « la vérité », « la charité », « le Christ Fils de Dieu », « la foi en Jésus-Christ notre Seigneur et en son Père ». La relation que l'Église de Smyrne, enseignée par lui, écrivit au sujet de son martyre contient un langage analogue sur « le Fils unique de Dieu Jésus-Christ » (*Martyrium S. Polycarpi*, XX, 2), « Pasteur de l'Église universelle » (XIX, 2), « le Dieu véracc », « la résurrection pour la vie éternelle » (XIV, 2). Enfin, si je ne me trompe, les paroles suprêmes que ce récit (XIV) prête au vénérable martyr dénotent un mysticisme fort semblable à celui que révèlent les Lettres de l'évêque d'Antioche et celle des chrétiens de Lyon. Ces diverses particularités montrent, à tout le moins, que ni les presbytres, ni Papias, ni Polycarpe, n'ont eu pour la doctrine dite johannique l'antipathie que vous supposez, et peut-être même prouvent que, tout en étant pénétrés de l'enseignement synoptique, ils ne sont pas sans dépendre aussi de l'Évangile de saint Jean. (Cf. *L'Origine du quatrième Évangile*, 2e édit., p. 48-54.)

En somme, si les phénomènes discutés ne peuvent recevoir d'explication absolument complète et restent des points obscurs, il me semble qu'ils ne constituent pas, même groupés ensemble, quelque chose de suffisamment significatif pour être opposé avec confiance à un témoignage par ailleurs assuré. Or, encore une fois, l'attestation de la tradition et celle du livre sont si formelles que, par comparaison, le reste n'est plus que problèmes de détail, renvoyés à l'arrière-plan.

Après avoir pesé vos objections de la manière la plus sérieuse, je ne crois donc pas pouvoir nuancer (1) mes conclusions dans le sens

(1) A ce propos vous écrivez : « Par-ci par-là, nous avons remarqué un manque de

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

que vous proposez, d'une composition du quatrième Évangile par un simple disciple de Jean l'apôtre.

Puissent, cher Monsieur, ces quelques explications vous paraître satisfaisantes! Je serais assurément très heureux qu'après avoir appuyé de votre docte suffrage les thèses essentielles de mon livre, vous en approuviez également des conclusions qui, pour être secondaires, n'en importent pas moins à la question de l'authenticité complète de l'Évangile de saint Jean.

Veuillez agréer, je vous prie, l'expression de mon cordial respect.

Francheville, près Lyon.

M. Lepin.

III

LA REVISION DE LA VULGATE.

Dans sa lettre au Révérendissime Abbé Primat de l'Ordre de Saint-Benoît, son Éminence le Cardinal Rampolla, président de la Commission biblique, a fait entrevoir — pour un avenir indéterminé — que l'heure viendrait de la revision de la Vulgate : « *Fintanto que giunga l'ora propizia per così importante revisione che ponga in grado di dare una edizione emendatissima della Volgata latina...* » Aussitôt on a compris que le Saint-Siège avait entrepris la revision de la Vulgate, et quelques journalistes ont même rangé ce fait parmi les gloires du Pontificat actuel. L'éminentissime Président de la Commission connaît trop bien les difficultés de la tâche pour aller si vite en besogne; il ne s'agit que d'une préparation, la collation des variantes latines, travail déjà commencé par l'illustre Barnabite Vercellone. C'est ce labeur préliminaire, mais considérable, qui a été confié à l'ordre bénédictin. Tout le monde a applaudi à ce choix; puisqu'il paraissait opportun de recourir à un ordre religieux, on ne pouvait en désigner

nuances dans l'exposé ou dans l'appréciation du degré de certitude des parties de la thèse. Ainsi, par exemple, dès les p. 6-7, nous lisons que si l'évangile n'est pas la relation autorisée des actes et des paroles de Jésus avec l'exactitude de l'histoire, il peut représenter encore le Christ de la foi, mais plus le Christ de l'histoire. Il y a pourtant un milieu entre ces extrêmes » (p. 584, note 1). Permettez-moi de faire simplement observer que j'argumentais ici contre l'hypothèse absolue de M. Loisy, d'après laquelle le quatrième Évangile est un livre de pure théologie, composé par un mystique de la troisième génération chrétienne et où l'on ne doit chercher « aucun renseignement historique sur le Christ ». C'est ce que j'ai noté très expressément dans mes p. 5, 6 et 7. J'ai eu soin de mentionner ailleurs (p. 11-12; 456-474), les théories moyennes auxquelles vous faites allusion.

aucun qui fût plus versé par tradition dans les études historiques, pour avoir gardé une familiarité plus intime et plus tendre avec ces manuscrits si souvent copiés et ainsi conservés par ses moines.

Il semble donc qu'il n'y ait plus qu'à attendre le résultat. Cependant la curiosité est éveillée; peut-être les Pères Bénédictins nous feront-ils connaître leur programme. Ce n'est pas à eux ni aux personnes compétentes que ces pages sont destinées. On a seulement voulu répondre à quelques personnes qui demandent à savoir de quelle revision il s'agit et comment la question se pose. Ce qui nous oblige à remonter en arrière.

*
* *

On sait que le Concile de Trente a déclaré que la Vulgate latine devait être tenue pour authentique. On serait depuis longtemps d'accord sur la valeur du décret, si le Cardinal Franzelin n'avait tant soit peu embrouillé les termes, en créant une nouvelle sorte d'authenticité, l'authenticité interne, et en faisant une catégorie spéciale des textes dogmatiques, dont le Concile ne dit pas un mot. Il faut, aujourd'hui comme au temps de Bellarmin, opter entre deux solutions dont le grand controversiste a admirablement posé les termes (1) : ou bien le Concile a envisagé la Vulgate latine directement en tant que version, et il a affirmé sa conformité avec les textes originaux en tant qu'inspirés, et alors cette fidélité s'étend à tout; ou bien il n'a pas parlé de la Vulgate comme version — et de fait ce mot ne se trouve pas dans le décret, — mais comme représentant correctement l'Écri-

(1) Dans sa lettre à Sirleto, 1er avril 1575, publiée par Mgr Batiffol dans *La Vaticane*, p. 32. Cette précision de l'ancienne théologie ne fait pas ressortir avec avantage la fausse clarté de Franzelin, avec ses distinctions entre la substance du dogme et le mode dont il est exprimé. Voici le texte : « *Venio nunc ad quæstiones meas, quarum prima ac præcipua illa est, quid sibi tridentina synodus voluerit, cum in IV sessione latinam et vulgatam editionem pro authentica habendam esse decreverit. Video enim de re tanta summorum virorum dissimillima esse iudicia, cum alii palam affirment ipsam latinam et vulgatam editionem ita esse a Concilio approbatam, ut non liceat ullo pacto nunc asserere aliquam esse in hac editione sententiam, quæ vel falsa sit vel mentem prime scriptoris non contineat; qui etiam malint hebraicorum græcorumque codicum auctoritatem contemnere, quam ullum in antiquo interprete lapsum agnoscere; ac demum verum et germanum Scripturæ sensum, non minus in hac editione habere nos doceant quam si ipsa sacra primorum scriptorum autographa haberemus; alii vero contra nihil unquam tale a Concilio decretum esse contendant, sed illud solum, hanc veterem et vulgatam editionem et omnium optimam esse retinendam, nec ulli fas esse aliam aliquam vel in gymnasiis vel in concionibus tractare, vel in sacris publicisque officiis legendam aut canendam introducere, quin etiam nihil omnino in hac editione reperiri quod fidei puritati vel morum honestati sit adversum : cæterum negari non posse quin interpres latinus huius editionis auctor, nonnunquam more cæterorum hominum dormitaverit et non semel a vero Scriptura sensu aberraverit* ».

ture, sans rien contenir de contraire à la foi et aux mœurs. Peu de personnes aujourd'hui voudraient soutenir le premier système. Il reste l'autre alternative. On n'a pas dit que la Vulgate traduisait exactement le texte original, mais qu'elle pouvait suppléer le texte original; elle n'est pas précisément reconnue authentique, mais elle a, pour le but que poursuivait le Concile, la même valeur que l'authentique et devra être regardée comme telle, *pro authentica habeatur.*

Au temps du Concile de Trente, ni depuis, avant Franzelin, personne n'avait entendu parler d'authenticité interne. Dans la précision juridique, seul l'original est authentique (1). Mais une copie certifiée ou une version légalisée peut avoir la même autorité en justice. Et il ne faut pas perdre de vue que personne ne pouvait dire alors comme personne ne peut dire aujourd'hui quel est sur tous les points le texte original. S'assurer que la Vulgate était conforme à l'hébreu, ou conforme au grec, ce n'était pas, ce ne serait pas garantir sa conformité avec le texte inspiré dans tel cas où il n'est peut-être plus ni dans l'hébreu, ni dans le grec. Ici la critique est impuissante. Mais l'Église avait un autre critère. Une édition reçue dans l'Église ne pouvait être contraire à la vérité dogmatique. Puisque l'argument tiré du texte inspiré a quelquefois besoin, pour être clair, d'être suppléé par la tradition, il importe peu, au point de vue dogmatique, que cette tradition ait, par hypothèse, pénétré dans le texte latin. L'Église ne se trompera pas en argumentant d'après cette base, et c'était le but du décret.

Quelques modernes concluent rondement que la Vulgate a donc été simplement déclarée officielle. Nous croyons, avec le Père Bonaccorsi (2), que le texte dit quelque chose de plus. La Vulgate est bien déclarée officielle, mais on dit en même temps expressément qu'elle a valeur d'authentique, et implicitement qu'elle est conforme aux originaux, comme cela résulte de sa nature de version. Pourtant comme cette conformité n'est pas ce qui est déclaré explicitement, ce n'est pas ce sur quoi il faut urger. La Vulgate est une vraie Bible, elle est la parole de Dieu, garantie par l'Église; on peut sans hésiter en tirer des arguments dogmatiques, et on ne peut jamais rejeter son texte, quoi qu'il en soit, dans tel cas particulier, et même à propos d'un texte dogma-

(1) Dans le *Thesaurus linguæ latinæ*, on ne trouve pas un seul exemple de version authentique; au contraire les authentiques sont constamment les textes originaux par opposition aux versions : Tert., *monog.* 11 : *Sciamus non sic esse in græco authentico;* Hier., *epist.* 72, 2 : *cum et ipsum authenticum et ceteri interpretes pari auctoritate consentiant; in Tit.* 3, 9 : *omnes veteris legis libros... ex ipsis authenticis emendare.*

(2) L'excellente dissertation *La Volgata al Concilio di Trento* est peut-être ce qui a été écrit de plus clair et de plus juste sur la question (dans les *Questioni bibliche*, Bologne, 1904).

tique, de son exactitude à reproduire un texte original qui peut-être échappe à la critique, et dont les termes précis ne sauraient être déduits par voie de conclusion théologique.

D'un autre côté la Vulgate ne pouvait être officielle tant que son texte ne serait pas déterminé. Aussi le Concile demanda-t-il au Pape une Vulgate corrigée par ses soins, après qu'on avait déclaré d'avance qu'elle aurait la même valeur que les originaux. Mais puisqu'on s'était appuyé sur l'usage de l'Église pour en garantir la pureté, on pensa généralement qu'il n'y avait point à tenir compte outre mesure de sa fidélité envers l'hébreu et le grec connus, textes dont on n'était pas sûr qu'ils représentassent toujours les documents originaux. C'est bien ainsi que les papes ont compris leur mission d'éditeurs. Il n'est jamais question de corriger un texte latin certain d'après l'hébreu ou le grec, sous prétexte qu'il constitue un contresens, mais seulement de corriger d'après les textes originaux les erreurs qui auraient pu se glisser dans les copies de la Vulgate. Sixte V, dans sa Constitution *Æternus ille,* est très ferme sur l'absolue indépendance de la version latine (1). Son but était de la rendre à sa teneur primitive, non de corriger les erreurs du traducteur latin. A cette époque où l'on faisait tant de cas de l'élégance du style, il ne veut point entendre parler de la moindre retouche pour améliorer le latin.

Et c'était bien en effet dans ce sens qu'avait travaillé la commission sixtine, présidée par le Cardinal Caraffa. Si on s'en était tenu à ce premier travail, on eût eu une bible latine supérieure à la Vulgate clémentine, du moins quant au programme tracé par Sixte V, qui consistait à reproduire d'aussi près que possible l'œuvre du traducteur primitif, surtout quand ce traducteur était saint Jérôme. Le P. Vercellone (2) a compté dans les deux premiers livres des Rois (Samuel hébreu) soixante-neuf additions latines très sûrement étrangères au texte de

(1) *...illud sane omnibus certum, ac exploratum esse volumus, nostros hos labores, ac vigilias nunquam eo spectasse, ut nova Editio in lucem exeat, sed ut Vulgata Vetus ex Tridentinae Synodi praescripto emendatissima pristinaeque suae puritati, qualis primum ab ipsius interpretis manu, styloque prodierat, quoad eius fieri potest, restituta imprimatur... In iis tandem, quae neque codicum, neque Doctorum magna consensione satis munita videbantur, ad Hebraeorum, Graecorumque exemplaria duximus confugiendum, non eo tamen, ut inde Latini interpretis errata corrigerentur, sed ut in eorum verborum locum, quae cum apud Latinos ambigua sint, potuissent, quo non oporteret, inflecti, certum aliquid, et indubitatum sufficeretur, sive ut, quod apud nos variantibus codicibus inconstans, diversum, ac multiplex erat, id uniforme, consonum, uniusque modi ipsorum fontium veritate perspecta sanciretur...* (*apud* Cornely, *Introd. gener.*, p. 468). On trouve le même parti pris de ne pas corriger le latin d'après le grec et l'hébreu dans la préface de l'édition clémentine de 1592.

(2) *Variae lectiones*, t. II, *pars altera*, p. VIII ss.

saint Jérôme. De ces soixante-neuf additions dont neuf ne se trouvent que dans les manuscrits, la commission sixtine n'avait pas retenu une seule; Sixte V, infidèle à son programme, probablement sans s'en douter, en introduisit quarante-cinq; la Vulgate clémentine en comprend encore trente.

Pourquoi ces fluctuations? Nous touchons ici du doigt la difficulté capitale qui pèse depuis les origines sur toute la question. Faut-il pencher dans le sens de la critique, faut-il pencher dans le sens de l'usage et de la tradition? C'est l'éternel problème, soulevé avec tant d'éclat par les travaux de saint Jérôme lui-même. L'Espagnol Valverde, fidèle à la méthode de l'ancienne commission sixtine, protesta bruyamment quand il lui parut que les labeurs de la commission nommée par Grégoire XIV et de celle de Clément VIII, puis les travaux personnels de Tolet, allaient aboutir à une cote mal taillée. On lui imposa silence. Il fallait en finir, et, parce qu'il ne s'agissait pas d'une édition critique des œuvres de saint Jérôme, mais de la Bible latine, telle que l'Église la connaissait, la solution clémentine peut très bien se soutenir, comme solution moyenne, ecclésiastique et pratique.

Nous n'avons point encore rappelé — ce n'était point nécessaire, et chacun le sait, — que, pour l'Ancien Testament, la Vulgate latine clémentine comprend deux éléments bien distincts, les livres traduits par saint Jérôme d'après l'hébreu et ceux qui ont été traduits d'après les textes grecs, nommés dans l'usage version des Septante. La Sagesse et le second livre des Macchabées, traduits d'après les originaux grecs, sont dans le même cas que le Nouveau Testament. Parlons d'abord des livres traduits par saint Jérôme. S'il s'agissait d'éditer le texte tel qu'il est sorti des mains du saint Docteur, la tâche serait ardue, exigerait des années d'un travail opiniâtre, mais enfin le programme serait clair, et classé parmi les tâches normales de la critique. C'était bien celui que s'était proposé Sixte V. Était-ce bien celui qui résultait des termes du décret de Trente?

Sans doute la traduction savante et soignée, fidèle et élégante, du solitaire de Bethléem a triomphé, et d'une manière inespérée, des résistances de l'esprit conservateur. A un certain moment, Jérôme avait pu croire que ce triomphe ne viendrait jamais; il s'était résigné à voir le latin d'après les Septante régner dans la liturgie, content de donner satisfaction à quelques amis plus attachés comme lui à ce qu'il appelait, non sans exagération, « la vérité hébraïque (1) ». En

(1) *Sed quod aliud sit in ecclesiis Christo credentium psalmos legere, aliud Judaeis singula verba calumniantibus respondere* (*ad Sophr. in psall. hebr.*, *P. L.*, t. XXVIII, c. 1126).

fait la version nouvelle avait supplanté l'ancienne, même dans l'usage quotidien des Églises. Cependant on avait continué de chanter les anciens Psaumes, dont la traduction hiéronymienne d'après l'hébreu était demeurée cachée dans les bibliothèques. De plus, on avait vu se produire le phénomène singulier des *codices pleniores* qui surprit si étrangement saint Étienne Harding. Sans parler des réminiscences involontaires des copistes, on ne put se résoudre à se priver de certains passages qui faisaient figure, et bonne figure, dans les Septante et dans l'ancienne traduction latine. Parmi les soixante-neuf additions que nous citions tout à l'heure d'après le P. Vercellone, la plupart ont cette origine. A qui n'entend pas faire une édition critique de saint Jérôme, mais éditer la Bible latine *quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est*, convient-il d'expulser des additions qui ont certainement passé pour parole de Dieu jusqu'à saint Jérôme, et qui se sont maintenues même dans les manuscrits de sa version, très probablement dans le plus grand nombre, si ce n'est dans les meilleurs?

Ici la critique vient en aide à la tradition. Qu'est l'œuvre de S. Jérôme? Une version privée qui a supplanté une version reçue dans toute l'Église, du jour où on l'a crue plus fidèle au texte original. Mais si, dans un cas particulier, le texte qu'il a traduit était en fait inférieur, comme valeur critique, au texte lu par le plus grand nombre des Pères; si ce texte ancien s'est maintenu malgré tout, même dans l'édition clémentine, se décidera-t-on à le retrancher, alors qu'il a pour lui la tradition, c'est-à-dire l'usage de l'Église, et la critique, c'est-à-dire le suffrage des doctes, sous prétexte qu'il n'est pas sorti de la plume du traducteur latin? Évidemment en l'accueillant on aboutirait à une œuvre disparate, mais on serait plus sûr de posséder la parole de Dieu. Ces additions ne sont donc pas toutes à rejeter. On peut citer trois cas typiques.

Le premier est clair : II Reg. (Sam.), I, 18 s. : *Et ait : Considera Israel pro his, qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati; Inclyti, Israel, super montes tuos interfecti sunt.* On a mis bout à bout la traduction latine d'après les Septante et la traduction de saint Jérôme qui rendent toutes deux la même phrase. Il faut effacer la première partie, puisque le livre, dans son ensemble, est la traduction de saint Jérôme d'après l'hébreu.

Un second cas est plus difficile : I Reg. (Sam.), XIV, 41. Là où les exemplaires hiéronymiens ont seulement : *da indicium,* la Vulgate clémentine a mis, d'après l'ancienne latine : *Domine Deus Israel da indicium : quid est quod non responderis servo tuo hodie? Si in me,*

aut in Ionatha filio meo est iniquitas haec, da ostensionem : aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem. Les critiques sont aujourd'hui unanimes à reconnaître que le texte hébreu est ici lacuneux, et doit être complété d'après les LXX. La Vulgate clémentine, soit à la suite des recherches du Cardinal Tolet, soit par instinct conservateur (1), a donc été bien inspirée en gardant ce texte qui, selon toute apparence, est bien partie intégrante de l'Écriture.

Dans une troisième série de cas, le mélange est devenu un amalgame. Par exemple II Reg. : IV, 5 s. *Et ostiaria domus purgans triticum obdormivit. Ingressi sunt autem domum latenter assumentes spicas tritici, et percusserunt eum in inguine Rechab et Baana frater eius, et fugerunt.* S. Jérôme avec son *assumentes spicas tritici* a fidèlement traduit le texte massorétique, mais ce texte paraît bien inférieur à celui du traducteur grec. Il faut opter, mais pourquoi ne pas préférer le grec, très largement représenté dans les manuscrits latins?

Dans les exemples qu'on vient de parcourir, il n'y a rien qui sorte des méthodes qui ont dirigé l'édition clémentine; il faudrait seulement les appliquer avec plus de tact et de rigueur, pour faire disparaître ces fautes dont les recenseurs connaissaient l'existence, mais qu'ils ont tolérées, pour ne pas troubler l'usage.

Cependant, à tout prendre, ce serait une correction de l'œuvre de saint Jérôme. On ferait rentrer dans son texte des passages obélisés par Origène, qu'il avait très délibérément omis, et cette opération relève de la critique. Elle dissimulera son action propre en alléguant l'usage, mais ce ne serait guère là qu'un prétexte. L'usage dont parlait le Concile ne pouvait rien déterminer sur ces minuties, puisqu'il y avait tant de variété entre les manuscrits, et que les manuscrits vraiment hiéronymiens protestaient. A suivre les errements du plus grand nombre des manuscrits, il faudrait retenir beaucoup plus de choses que n'en recevra la critique. C'est donc elle qui tranchera en dernier ressort, et *son argument décisif sera de se rapprocher le plus possible de l'original inspiré.*

Or, c'est là une considération très grave, à laquelle il est difficile de mesurer l'espace, quand on l'a une fois admise. Quoi qu'on puisse dire de la Vulgate latine comme ayant son autorité propre, résultant de l'autorité de l'Église, ce n'en est pas moins une version. Or tout le mérite d'une version n'est-il pas dans sa conformité avec l'ori-

(1) On lit dans la préface de 1592 : *in hac tamen pervulgata lectione sicut nonnulla consulto mutata, ita etiam alia quae mutanda videbantur, consulto immutata relicta sunt; tum quod ita faciendum esse ad offensionem populorum vitandam sanctus Hieronymus non semel admonuit.*

ginal? Peut-on conserver sciemment dans une version des contresens évidents, reconnus de tous? Ne vaudrait-il pas mieux pousser la correction plus loin et faire disparaître ces taches?

Un lecteur ingénu demandera peut-être si le cas se présente. Quand la Vulgate est, par hypothèse, en contradiction avec le texte hébreu, qui vous garantit que ce dernier texte n'a pas été altéré (1)?

Mais, pour ne parler que d'une espèce où l'évidence est entière, il y a des cas où saint Jérôme lui-même nous apprend dans ses commentaires que le texte hébreu qu'il entendait traduire était bien celui que nous possédons (2). Il explique le motif de sa traduction, et il est clair pour tout le monde qu'il a été trompé par son maître juif. Préférera-t-on l'autorité d'un rabbin du quatrième ou du cinquième siècle à celle des traducteurs grecs anciens, reçus dans l'Église, et à toute la critique moderne? Répétons que dans ces cas il n'y a de doute ni sur le texte authentique, ni sur le contresens du latin.

Que faire?

Il y a des raisons très graves de ne pas toucher au texte. Instinct conservateur de l'Église, usage liturgique, inconvénient pour une Église de suivre les fluctuations de la critique, d'abandonner le terrain solide de sa propre tradition pour se lancer dans les aventures. On pourrait sans doute en alléguer bien d'autres. Ces raisons ont même paru décisives à saint Augustin. Mais ce fait nous rappelle aussi que le sentiment général de l'Église a été le plus fort, et que, une fois déjà, l'ancienne version ecclésiastique a dû céder devant une version nouvelle, qui ne se présentait qu'avec l'autorité d'un seul homme, et qui exigeait un changement beaucoup plus radical que la correction de quelques contresens qui serait, par hypothèse, agréée par le Siège Apostolique. L'Église, qui a le dépôt des Écritures, n'a-t-elle pas le devoir de les présenter aux fidèles dans le meilleur état que permettent les temps, plutôt que de les conserver avec des taches connues de tous, par une crainte du changement qui paraîtrait excessive?

Assurément il faut ici procéder avec une extrême prudence (3). Dans le doute, le *statu quo* est le meilleur parti. Il y a eu, il y a encore

(1) C'est une des raisons données par la préface de 1592 pour ne pas corriger les textes latins.

(2) Cf. *Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse*, *RB.*, 1898, p. 563-566. Rappelons un des exemples cités, Gen. **38**, 5, où le texte hébreu et les LXX ont : « Elle était à Casbi quand elle les enfanta » ; saint Jérôme a vu dans Casbi un nom commun, et, d'argutie en argutie, est arrivé à traduire : *quo nato, parere ultra cessavit.*

(3) On sait que l'Église anglicane a fait reviser sa version autorisée, et, quoique cette opération ait été accomplie avec beaucoup de soin, elle n'a pas satisfait tout le monde.

des motifs décisifs de ne pas se presser pour faire cette revision. Mais, en principe, et en laissant à qui de droit le soin de juger de l'opportunité, le sentiment général répugne au maintien de contresens avérés.

Et c'était bien, semble-t-il, l'avis du Concile de Trente. Dans leur lettre du 26 avril 1546 au Cardinal Farnèse, les légats demandent une correction préliminaire de la Vulgate latine, puis une correction du grec et une correction de l'hébreu (1). Ils supposent, après cela, une collation des textes qui doit aboutir à une correction définitive. N'est-ce pas admettre le principe de la correction du latin, déjà bien établi dans sa ligne propre, par les textes hébreux et grecs? C'est peut-être à ce texte que S. E. le Cardinal Rampolla fait allusion, lorsqu'il attribue au Concile de Trente l'intention de corriger la Vulgate pour la rendre plus définitivement conforme aux textes originaux (2).

Sans doute les Pères du Concile croyaient cette correction plus aisée qu'elle n'était (3); mais cette illusion ne saurait dissimuler leur intention, qui semble ici reprise par l'illustrissime Président de la Commission biblique.

Ce que nous avons dit de saint Jérôme s'appliquerait pour les mêmes raisons aux traductions de l'ancienne latine, qu'il n'a ni retouchées ni recommencées. Dans ce cas on ne pourra jamais s'appuyer sur un usage latin antérieur, puisque ces traductions latines sont les premières connues. Jusqu'à ces derniers temps on ne pouvait non plus recourir à l'hébreu. Mais on vient de découvrir l'original hébreu d'une bonne partie de l'Ecclésiastique, et il nous révèle dans le grec, et par conséquent dans le latin, bien des contresens. Citons entre autres le passage si intéressant où il est dit d'Ézéchiel : « *Atque etiam comme-*

(1) *La conclusione presa in la ultima congreg. gener. innanzi alla sessione sopra ciò, fu questa : che noi legati scrivessimo, come facemo per la presente, a S. Santità in nome del Sinodo, supplicando che gli piacesse con ogni celerità di far corregere prima la nostra edizione latina, et poi anco la greca et la hebrea potendosi ; et che il medesimo si facesse ancor qui, senza rumore, da questi valenti homini che ci sono, acciochè poi, conferito l'una et l'altra fatica insieme, con la autorità di S. Santità et con l'approbazione del concilio (come è detto) si pubblicasse una Bibbia corretta a perpetua conservatione della nostra fede* (*apud* Cornely, l. l., p. 461, note 1).

(2) *Già i Padri del Concilio di Trento, pur riconoscendo la Volgata quale edizione autentica per gli usi pubblici della Chiesa, non ne dissimularono le imperfezioni, onde espressero il voto che con ogni diligenza venisse sottomessa ad un esame minutissimo e ridotta a forma più definitivamente conforme ai testi originali* (*Lettre citée*).

(3) Cf. Cornely, *loc. laud.*, citant la lettre du Cardinal Cervini, antérieure de deux jours à celle que nous venons de citer : *Staremo adunque aspettando che voi ci mandiate presto una bella Bibbia corretta et emendata, per poter stamparla.*

moratus est Iob, qui amplexus est vias rectas (1) », devenu dans le latin parfaitement inintelligible : « *Nam commemoratus est inimicorum in imbre, benefacere illis, qui ostenderunt vias rectas* (2).

Les savants auront toujours la ressource des éditions critiques; mais ne faut-il pas venir au secours des prêtres qui lisent fidèlement leur Vulgate, et qui se demandent où Ézéchiel a parlé des ennemis sous la pluie, et pourquoi sous la pluie? C'est dans ces cas désespérés que certains auteurs recouraient autrefois au sens spirituel, puisque enfin l'Écriture doit avoir un sens. Mais ces sens spirituels n'étaient évidemment pas ceux de l'Esprit-Saint, du moins parlant par l'Écriture.

Le dernier pas. Nous n'avons encore parlé que de corrections de la version latine. Peut-on entrevoir même la substitution d'une traduction à une autre? Alors on ne pourrait plus parler proprement de revision de la Vulgate. Ce serait quelque chose de plus. Le cas typique est celui des Psaumes, que nous récitons dans le bréviaire d'après l'ancienne version latine, traduite du grec, revue, il est vrai, par saint Jérôme, mais fort différente de l'hébreu. Sur ce point l'esprit scientifique de saint Jérôme a été tenu en échec par l'usage liturgique. En sera-t-il toujours ainsi? Si d'une part cet usage est plus sacré, transmis par tant de saints qui ont récité l'ancien Psautier; d'autre part n'est-ce pas surtout à propos d'une prière quotidienne, auguste, solennelle dans l'Église, qu'il ne faut point exposer les clercs à réciter des choses inintelligibles, et à se figer dans des contresens ou dans des non-sens? Les *Études* des Pères de la Compagnie de Jésus nous font entrevoir une perspective plus consolante : « Il n'en est pas moins vrai qu'une traduction claire, rendant fidèlement la pensée de l'auteur inspiré, est souverainement désirable. Espérons-le donc : sur ce point, comme sur d'autres, le progrès, souhaité par tout le monde, se réalisera, et il nous sera donné, peut-être bientôt, de lire les Psaumes dans un texte officiel plus intelligible (3) ».

S'il en était ainsi, nous souhaiterions, pour notre part, que les correcteurs soient très respectueux du texte actuel. Remplacer le psautier de la Vulgate par la traduction de saint Jérôme, ce serait au total une amélioration, mais compensée par des pertes sensibles. Dans bien des cas, c'est la leçon du grec qu'il faut préférer à celle du texte massorétique comme représentant mieux le texte primitif. Pour tout dire, si ce

(1) Eccli. **49**, 9, traduction Peters.

(2) Eccli. **49**, 11. Le syriaque lisait bien Job. Les LXX ont lu *oiêb* au lieu de *iôb*.

(3) *Études*, 5 août 1907, p. 424 s. Nous mettrions du moins un point d'interrogation après bientôt.

remaniement avait été fait il y a trente ou quarante ans, il aurait eu bien des chances d'être excessif. Ce sont là ces fluctuations de la critique que l'Église ne peut s'astreindre à suivre au risque de se commettre dans d'inextricables embarras.

Il était donc sage d'attendre. Les temps sont-ils venus de mettre la main à l'œuvre? On peut donner son avis sans impertinence, même dans une si grave question, si on se range derrière les légats présidents du Concile de Trente. Or ils ont parfaitement indiqué la voie. Il faut d'abord posséder une bible latine d'après les meilleurs manuscrits, puis une bible hébraïque.

Du côté de l'hébreu, il n'y a pas grand'chose à faire. On est à peu près fixé sur la teneur du texte massorétique. Seules des découvertes qu'on peut à peine espérer pourraient nous mettre sur la trace d'un texte hébreu antérieur au texte reçu et de qualité supérieure.

Pour le grec, on a conscience d'être moins avancé qu'on ne croyait l'être au temps de Sixte-Quint. On a même renoncé pour le moment à créer une bible grecque éclectique, où le texte serait établi d'après les meilleurs manuscrits. Toute l'ambition de l'Université de Cambridge est de publier les meilleurs manuscrits (B et subsidiairement A ou D, etc.) avec les variantes des autres, des versions dérivées et des Pères. Déjà la Genèse a paru (1), et on peut être assuré que le travail sera bien fait, mais il exigera un temps considérable.

Les Bibles latines sont encore plus en retard. L'Université de Munich annonce depuis longtemps une édition des fragments de l'ancienne latine, plus complète et plus critique que l'introuvable Sabatier. On attend encore les premiers effets de cette promesse.

La revision de saint Jérôme pour le Nouveau Testament est publiée en partie par MM. Wordsworth et White (2) (Évangiles et Actes). Cette admirable édition ne laisse pas grand'chose à faire aux bénédictins, du moins quant à la collation des manuscrits connus.

(1) The old Testament in greek according to the text of codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint edited by Alan England Brooke, B. D. fellow and dean of King's college, and Norman Mc Lean, M. A. Fellow of Christ's college University lecturer in Aramaic. Volume I. The Octateuch, Part I. Genesis. Cambridge, at the University Press, 1906.

(2) Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit Iohannes Wordsworth, S. T. P. episcopus Sarisburiensis in operis societatem adsumto Henrico Iuliano White, M. A. Collegii Mertonensis socio. Pars prior : Quattuor Evangelia. Oxonii, e typographeo Clarendoniano, MDCCCLXXXIX-MDCCCXCVIII. 4° xxxviii-789 pp. Pars secunda, fasc. primus : Actus Apostolorum, a. MDCCCCV.

La Vulgate Clémentine elle-même a été publiée avec soin par le P. Vercellone (1) et le P. Hetzenauer (2).

Quand ce triple travail sera fini, — et il comprend l'édition critique des textes dérivés du grec, — on n'en sera qu'au premier stade prévu par le Concile de Trente... On a donc le temps de réfléchir sur ce qu'il faudra faire après!

Mais peut-être pourrait-on faire les corrections les plus urgentes sans attendre si longtemps.

Est-il besoin de dire de nouveau en terminant que nous n'avons voulu qu'esquisser quelques vues en cours, sans prétendre devancer en rien le jugement de l'autorité suprême, qui seule a qualité pour trancher ces questions?

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) Rome, MDCCCLXI.
(2) Innsbruck, MCMVI.

CHRONIQUE

LES FOUILLES ANGLAISES A GÉZER.

Après dix-huit mois d'interruption, les travaux du *Palestine Exploration Fund* ont été recommencés au printemps dernier à Gézer avec un nouveau firman. Dans les tranchées rouvertes les visiteurs sont assurés de trouver toujours le même accueil obligeant et aimable auquel M. Macalister les a habitués et qui rend si attrayante et fructueuse chaque visite aux fouilles. Le quatorzième compte rendu — 1er de la nouvelle série — va du 18 mars au 9 mai (1), et fait bien augurer de cette seconde campagne.

Deux groupes de cavernes, qui furent successivement des habitations de troglodytes, des hypogées à inhumation après l'immigration sémitique et, partiellement du moins, des citernes, cachettes ou magasins en des temps ultérieurs, ont fourni quelques remarquables pièces de céramique primitive et une assez grande variété d'objets usuels dans le mobilier domestique ou funéraire. Sur l'une de ces cavernes une forteresse avait été érigée vers le XIIIe siècle avant notre ère. Les fouilles ont remis à jour une partie notable de ses fondements; le plan qui en est donné fixera l'attention par la régularité relative de son ordonnance et surtout par le procédé de structure qui attribue une épaisseur énorme à des murs de refend, tandis que des murailles extérieures sont assez faibles. Le pillage de la forteresse dut être jadis très radical, car le déblaiement soigneux des parties sauves a été particulièrement infécond en menues trouvailles.

Un petit bloc calcaire employé comme moellon dans un édifice de basse époque a tout l'air d'avoir été un autel. C'est un prisme rectangulaire mesurant $0^m,26 \times 0^m,23$ de côté et $0^m,38$ de hauteur, avec une cupule peu profonde au centre de la face supérieure et des protubérances arrondies, hautes de $0^m,038$, aux quatre angles — apparemment les « cornes » de cet autel domestique.

Mais l'exploration devait porter avant tout sur la nécropole à inhumation découverte presque au moment de clore la campagne précé-

(1) *Quart. Stat.*, juil. 1907, p. 184-204, avec 1 pl. et 8 fig.

dente et estimée spécifiquement « philistine » (1). L'ouverture de nouvelles tombes a fourni des ossements en assez bon état pour les mensurations anthropométriques précises, et surtout un mobilier funéraire désormais assez ample pour être caractéristique. L'examen en a été confié à un spécialiste éminent, M. J. L. Myres, très au fait de tout ce qui concerne les antiquités du monde égéen et particulièrement bien méritant de l'archéologie chypriote (2). Les analogies égéennes et chypriotes mises en relief par sa collation très attentive pour tous les détails de sépulture et chaque pièce de mobilier funéraire établissent que ces tombes sont un peu postérieures aux grandes migrations des Peuples de la mer; elles attestent un contact permanent avec les centres artistiques chypriotes plus tardifs que l'ère mycénienne proprement dite et correspondent précisément à l'époque (xe-ixe siècle) où les Philistins ont pris possession définitive du littoral cananéen. Il n'est donc plus téméraire de parler de tombes « philistines ». M. Macalister a toute raison de noter que ce ne sera pas le moindre mérite du *PEFund* d'avoir saisi enfin la trace précise de ce peuple en Palestine et de l'avoir vengé de l'injustice qui a fait à peu près assimiler *philistin* à *béotien;* aussi bien est-ce avec cette race qu'apparaît un art plus développé et en somme plus autonome qu'à aucune autre époque dans la longue évolution de la civilisation en ce pays.

Une note finale détermine les rubriques à adopter dans un classement définitif des périodes archéologiques. M. Macalister s'est arrêté à *présémitique, Ire, IIe, IIIe (époque) sémitique* pour désigner l'époque des aborigènes, la plus ancienne invasion des Sémites, la conquête israélite et l'ère de la monarchie. Cette dernière pouvant être scindée, on aura une *IVe époque sémitique* correspondant aux derniers règnes avant l'Exil. Des objections infiniment justes sont élevées contre les rubriques précédemment mises en cours; mais il importe de retenir que rien n'est modifié à la délimitation chronologique des périodes successives. Cette nouvelle classification, apparemment inspirée de celle en usage dans l'archéologie crétoise, est d'une exactitude trop mathématique. Elle offre le réel avantage d'être applicable sur toute l'aire occupée par les Sémites; mais on lui trouvera peut-être le défaut d'être trop peu parlante. L'archéologie peut-elle avoir sans faute la précision d'un traité d'arithmétique? Pourquoi ne pas fixer l'attention en caractérisant une époque par sa nuance saillante? et dès

(1) Cf. *RB.*, 1906, p. 129 et Vincent, *Canaan*, p. 233 ss.

(2) On sait qu'il a eu, un des premiers avec M. Ohnefalsch-Richter, le mérite de réagir contre les fantaisies peu consciencieuses de M. L. de Cesnola; cf. M. R. Dussaud, *L'île de Chypre*, dans la *Rev. de l'École d'anthropologie*, mai 1907, p. 146 s.

lors « judéo-hellénique » par exemple n'est-il pas aussi satisfaisant que « IIIe-IVe sémitique »? Il est entendu que les termes ne seront pas pris avec la rigueur des formules de composés chimiques et on gagnerait en pittoresque ce qu'on semble perdre en précision par l'abandon des étiquettes chiffrées. Il n'y a du reste sous ces chiffres qu'un leurre de précision : il faudra en effet ajouter à chaque chiffre l'explication des influences qui caractérisent cette période et que l'étiquette descriptive pouvait directement mettre en vedette. Dès lors on ne sera guère mieux renseigné au premier coup d'œil par de telles rubriques qu'on ne l'était par les chiffres bruts employés parfois : strate I, strate II, etc. Par contre M. Macalister est parfaitement heureux dans le choix du terme « hellénistique » pour toute la civilisation des derniers siècles antérieurs à notre ère en Palestine. « Séleucide » n'avait pas plus de raison d'être généralisé que « ptolémaïque » ou « macchabéen »; au contraire, les influences grecques sont prépondérantes partout à cette époque et marquent d'une empreinte commune les centres régionaux de la culture palestinienne.

Pendant l'intervalle mai-août 1907, les travaux de Gézer n'ont été qu'un moment ralentis par la moisson (1). L'exploration des tombes aux flancs du Tell a été poursuivie avec la conscience et la méthode qui caractérisent toute l'œuvre de M. Macalister. Les trouvailles riches et variées n'ont cependant pas développé les connaissances acquises déjà touchant les sépultures et les usages funéraires. On n'a trouvé aucune nouvelle tombe d'époque indigène [pré-sémitique de M.] et une seule de la période cananéenne archaïque [1re *sémitique* de M.] a été ouverte. Au contraire, les cavernes funéraires d'époque cananéenne moyenne [2e *sémitique* de M.] sont nombreuses; elles fournissent d'amples dépôts, surtout céramiques, d'un haut intérêt pour la connaissance de la culture palestinienne contemporaine des dynasties XII à XVIII en Égypte. Les lampes en particulier, jusqu'ici fort rares, apparaissent maintenant avec une assez grande variété de formes, quoique dérivées toutes du type de la soucoupe à bords légèrement recourbés et pincés en un point pour constituer un petit bec triangulaire (2). Parmi les autres vases il faut signaler une catégorie nouvelle de cruches à panse sphérique surmontée d'un petit col évasé, terminé en bourrelet. Tantôt elles sont munies d'un goulot aplati ou cylindrique attaché à la panse, tantôt d'une sorte de coupe adhérente au sommet du col et d'un aspect très original. Le maniement s'effec-

(1) Quinzième compte rendu trimestriel, *Quart. Statem.*, 1907, p. 254-268 et 9 fig.
(2) Cf. *Canaan*, p. 290, fig. 187, d'après le *Q. St.*

tuait soit par une anse unique en demi-cercle au-dessus de l'orifice supérieur, soit par deux anses plus allongées raccordant le col au sommet de la panse.

En deux hypogées ont été découverts de véritables ossuaires où, de très vieille date, avaient été entassés pêle-mêle les squelettes désagrégés et les pièces de leur mobilier funéraire. On a rencontré aussi une nouvelle sépulture égyptienne riche en scarabées de la XVIIIe dynastie; les ossements gisaient sur un lit de pierres couvrant le sol rocheux de la tombe.

Inutile d'insister sur les découvertes funéraires d'époque hellénistique et chrétienne. Signalons pourtant une très jolie custode eucharistique recueillie dans une tombe byzantine. C'est un mince disque en terre cuite (diam. env. $0^m,085$) orné sur une face de quelques légers reliefs : cercles concentriques et branche de palmier stylisée. Au centre, une cavité mesurant environ $0^m,035$ de diamètre, est couverte d'un verre bombé que M. Macalister n'a pas voulu déplacer, et que fixe une sorte de mastic. A travers ce verre opaque ou patiné on ne peut discerner avec précision ce qui est recouvert. Un petit trou de suspension sur un bord. Le savant explorateur n'a pas hésité à supposer quelque chose comme un reliquaire et il faut sans doute déterminer plus strictement l'objet comme une humble pyxide eucharistique. Ce thème est trop connu en archéologie chrétienne pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Qu'il suffise de renvoyer provisoirement à l'étude savante et documentée que le R. P. Cré a donnée naguère à la *Revue* au sujet d'une de ses plus heureuses découvertes : le paon eucharistique trouvé dans une sépulture à *Oumm Touba*, près de Jérusalem (1). Il convient cependant de faire ressortir l'importance de cette trouvaille à des points de vue très divers. Elle est d'abord de nature à intéresser même les archéologues chrétiens aux laborieuses et fécondes recherches de M. Macalister. Rapprochée d'autre part de la trouvaille si analogue du P. Cré, elle tend à impliquer la fréquence d'une pratique qui pourrait aujourd'hui surprendre une piété peu-éclairée : celle de déposer l'eucharistie auprès du fidèle couché dans sa tombe; l'extrême pauvreté du vase offensera peut-être ceux qui ne mesureraient plus guère la dignité du sacrement qu'à la richesse luxueuse des vases sacrés; les théologiens, ou plutôt les liturgistes, admireront que l'on se trouve ici encore apparemment en présence d'un pain azyme employé par l'Église grecque (2). Pour l'historien le

(1) R. P. L. Cré, *Une découverte eucharistique; RB.*, 1894, p. 277-291.

(2) Cf. l'observation si attentive du P. Cré, *l. l.*, p. 288. Voir l'état de la question dans les articles *Azymes* du *Diction. d'arch. chrét.* et du *Diction. de théol. catholique*.

plus indépendant et le moins préoccupé de choses religieuses, la présence d'un tel objet dans une tombe de Gézer ne peut passer inaperçue. Elle marque à tout le moins le changement profond qui s'est produit dans les idées depuis le jour lointain où les populations néolithiques brûlaient leurs morts ou déposaient des amas de victuailles autour de leurs cadavres enfouis aux flancs de cette même colline.

Dans la vallée aux abords d'*'Aïn Verdeh* M. Macalister a établi par quelques sondages l'existence de ruines considérables romaines et byzantines. Les ressources limitées dont il dispose ne lui permettant pas d'entreprendre un déblaiement total, il s'est borné à reconnaître le site d'une église — largement exploitée par les chercheurs de pierres à bâtir — et il a mis à jour un établissement thermal romain orné de remarquables mosaïques.

Son principal effort demeure concentré sur le sommet du Tell, où les trouvailles surprenantes se multiplient de jour à jour. Voici d'abord, pour le plus grand bonheur des mythologues, une tablette astrale assez manifestement babylonienne, trouvée en cette couche des ruines qui correspond exactement à l'époque des lettres d'el-Amarna. Elle ne porte aucun signe épigraphique, mais toute une kyrielle de figures d'animaux et d'emblèmes où l'heureux et érudit explorateur a su reconnaître tout de suite une représentation quelque peu libre, fidèle pourtant, du Zodiaque. Les signes sont disposés en deux bandes longitudinales isolées par un petit espace blanc. La série reproduite deux fois en entier et dans le même ordre en chaque bande semble indiquer que l'empreinte a été obtenue au moyen d'un cylindre roulé sur la tablette disposée au préalable avec les dimensions voulues. Depuis qu'est née la tendance pittoresque à tout expliquer dans l'histoire et les institutions antiques par le Soleil, la Lune et les autres planètes, rien n'était encore sorti du sol de Canaan qui pût entrer avec moins d'effort dans le système. Attendons-nous donc à voir déduire à brève échéance de ce curieux document les conclusions les plus transcendantes sur le rôle des astres et des mythes qui en dérivent dans l'ancien Israël. Le caractère fantaisiste que pourront prendre ces déductions n'ôtera rien à l'intérêt très précis de cette curieuse trouvaille, sur laquelle il faut d'abord laisser à M. Macalister lui-même le temps de s'expliquer avec plus de détail.

Un second alignement de grandes pierres levées a été découvert en relation assez immédiate avec le sanctuaire mis à jour naguère (1) pour évoquer aussitôt la pensée de stèles religieuses. Il y a là quatre

(1) Cf. *Q. St.*, 1905, p. 197 ss.; *RB.*, 1905, p. 607 s.; *Canaan*, p. 150 s.

pierres debout et le débris d'une cinquième, répartis sur une ligne nord-sud, — comme dans le grand haut-lieu, — longue de 13m,52. Le plus gros bloc mesure 2m,30 de haut, sur 0m,46 de large et 0m,44 d'épaisseur. Les autres ne sont pas notablement moindres. Tous sont sommairement taillés et M. Macalister se demande en ces conditions s'il y faut voir de véritables maṣṣébôth ou de simples supports architectoniques. L'inégalité de hauteur, et plus encore l'irrégularité des sommets et l'absence radicale de base solide rendent toutefois moins vraisemblable l'hypothèse de piliers. Les stèles votives pouvant d'autre part être quelque peu dégrossies, c'est le rôle religieux qui demeure ici le mieux en situation. Et l'interprétation de M. Macalister a de plus en sa faveur la constatation d'un sacrifice de fondation sous la pierre angulaire de la petite enceinte bâtie circonscrivant une cour dans laquelle sont dressées les maṣṣébôth. Dans une cavité de 0m,50 de diamètre, sous la pierre d'angle, — cavité que bordaient des tessons et des débris carbonisés, — on a recueilli quelques os de mouton, un débris d'os d'une jambe de vache dont les bouts avaient été taillés, et — posée sur un tesson — une tête de fillette qui pouvait avoir atteint deux ans et demi. Qu'on soit ici en présence d'un sacrifice de fondation et d'un sacrifice humain, il paraît difficile de le mettre en doute (1). L'enceinte appartenait donc à un édifice de quelque importance et l'hypothèse de sa destination religieuse gagne encore en vraisemblance. A supposer même que les stèles aient eu dans l'ensemble du monument un certain rôle de supports, leur caractère sacré pourrait encore être maintenu par une assez frappante analogie avec ces piliers crétois, à la fois supports et objets de culte (2), découverts à Cnossos et ailleurs.

Empruntons encore à ce compte rendu l'indication d'un joli cylindre de style babylonien, mais trouvé dans un strate israélite (3), et de deux petites épigraphes en hébreu archaïque. L'une est gravée

(1) M. A. Jeremias, par exemple, est assez enclin à ne pas admettre la pratique des sacrifices humains. C'est apparemment méconnaître la portée de découvertes d'une précision sinistre sur divers points du sol de Canaan. L'ensevelissement, surtout des enfants, dans les habitations ou sous les seuils de portes est un cas tout différent, sur lequel les explorateurs n'ont garde de se méprendre. C'est donc à très bon droit que M. Benzinger, pour l'ordinaire si dépendant de M. Jeremias, n'a pas hésité à soutenir contre lui la réalité des sacrifices humains en Canaan, dans une note finale de sa récente édition de l'*Hebräische Archäologie*.

(2) Cf. P. Lagrange, *RB.*, 1907, p. 170 s. et son volume *La Crète ancienne*, à propos des *Pierres sacrées*.

(3) Daté entre 1200-1000. Le cylindre représente une scène usuelle de sacrifice, avec des particularités dignes d'attention. Notons seulement, à la suite de M. Macalister, le glaive que porte un des personnages et qui est exactement de même forme que le beau cimeterre découvert dans une tombe à Gézer; cf. *Canaan*, p. 231, fig. 163.

sur une estampille de potier, l'autre sur un poids. Celle du poids se lit sans hésitation פים et le rapport de ce poids avec ceux inscrits נצף, « moitié », suggère à M. Macalister que פים pourrait de quelque façon signifier « un tiers » (1). M. Barton a publié, il y a déjà plusieurs années, un poids identique. L'estampille offre quatre sigles en deux lignes superposées. Le déchiffrement matériel חירט a déjà son importance, puisqu'il fournit une attestation archaïque pour la graphie du *teth* : un cercle barré obliquement à l'intérieur (2).

LES FOUILLES AUTRICHIENNES A JÉRICHO.

Au mois d'avril dernier, M. le prof. E. Sellin inaugurait sur le site primitif de Jéricho une nouvelle campagne de fouilles patronnées par les mêmes Mécènes que ses diverses campagnes à Ta'annak. Il s'agissait seulement de déterminer le chantier et d'amorcer les travaux par quelques sondages; l'exploration fondamentale est remise au printemps de cette année. Cette reconnaissance préalable du terrain a duré à peine trois semaines, mais elle a été fort active et dès le premier jour elle a été heureuse en trouvailles alléchantes. M. Sellin en a publié dans l'*Anzeiger* de l'Académie de Vienne un rapport provisoire qu'il a reproduit a peu près textuellement dans la revue de la Société allemande de Palestine (3).

Le site des fouilles est ce tertre qui domine la fontaine dite d'Élisée, au pied du mont de la Quarantaine. Le tertre pris dans son ensemble a 370 mètres de long sur 180 mètres de large. La base est une terrasse continue, à une moyenne hauteur de 10 mètres au-dessus de la plaine; de cette terrasse émergent comme plusieurs monticules plus ou moins distincts; M. Sellin en a compté sept — ressouvenance classique? — et les a numérotés pour la commodité de sa description. Ces monticules dominent la plaine d'une hauteur totale de 20 mètres environ.

Cinq larges tranchées ($8^m \times 8$; $10^m \times 10$, etc.) ouvertes sur les trois monticules septentrionaux ont établi déjà : I, l'existence d'un magnifique rempart autour de l'installation antique; II, le site de la

(1) M. Clermont-Ganneau vient d'établir très solidement qu'il faut entendre par là « deux tiers »; פים est un duel de פי = פה, « bouche » et finalement « fraction » (*Recueil d'arch. or.*, VIII, 105 ss.).

(2) La plus heureuse lecture est celle que propose M. Cl.-Ganneau (*op. l.*, p. 103 ss.) : טביה en écriture rétrograde et en donnant au troisième sigle, un peu anormal, la valeur ב.

(3) *Anzeiger...*, 1907, n° XIV, p. 82 ss., séance du 5 juin; cf. *Mittheilungen... DPVereins*, 1907, p. 65 ss.

ville d'époque cananéenne; III, la conservation remarquable d'une splendide forteresse archaïque. Le mur, retrouvé sur divers points quasi à fleur de sol, est une structure massive en briques sèches; il a 3 mètres d'épaisseur (1) et pose sur un soubassement en pierres haut de 0m,60; par où il rentre le plus naturellement qu'on puisse souhaiter dans la série des remparts de villes cananéennes caractérisée par les fouilles antérieures sur de tout autres points. La ville a été traversée par le sondage de la colline III, vers la partie centrale du plateau. Il ressort des amples trouvailles qu'on y a faites — outillage de pierre, instruments en bronze, séries céramiques, superposition d'édifices, — que l'évolution de la vie inaugurée en ce point aux lointains âges de la pierre s'est arrêtée soudain, en pleine époque cananéenne et avant l'introduction d'aucun élément israélite. La forteresse était située au nord de la ville sur la colline I. Elle paraît avoir été déblayée déjà presque en entier, et il est regrettable qu'aucun graphique n'accompagne sa description provisoire, bien faite pour exciter l'intérêt. Elle se compose d'une grosse tour massive en briques sèches et d'un groupe de 17 pièces réparties en trois étages dont les deux inférieurs paraissent étonnamment conservés. M. Sellin, en signalant que nulle forteresse cananéenne en aussi bon état n'était connue jusqu'ici, est bien en droit de faire ressortir le vif intérêt de sa découverte pour l'étude de l'architecture archaïque en Palestine. La présence aux fouilles de M. l'architecte Niemann promet aux gens du métier les meilleurs relevés du monument.

Dans le butin archéologique, riche et varié déjà, nous signalerons seulement les beaux débris céramiques à décor en relief — frises d'animaux passants inspirées peut-être de sujets babyloniens, — les grandes jarres à provisions trouvées en place dans le sol battu de quelques maisons cananéennes, plusieurs Astartés et d'autres figurines en terre cuite, deux haches de bronze et « une idole de pierre en forme humaine » haute de 0m,20 et d'une exécution « très primitive ». Une anse d'amphore archaïque est munie d'une estampille où l'explorateur croit discerner deux caractères de l'alphabet dit hébreu ancien, un *iod* et un *hé*. S'il a vu juste, ledit alphabet aurait donc existé déjà au xve-xive siècle. On se souvient que M. Macalister a signalé à diverses reprises à Gézer des trouvailles analogues (2) et l'importance de telles constatations n'échappera à personne dès qu'on

(1) On signale même un point — colline II, à l'ouest de la ville — où le mur aurait 12 mètres de large, avec un énigmatique escalier de 19 marches descendant à l'extérieur. Il s'agit là manifestement de quelque dispositif spécial que les travaux ultérieurs éclaireront.

(2) Cf. v. g. *RB.*, 1906, p. 130.

aura sous la main les documents qui rendront possible le contrôle de ce diagnostic (1). Une dernière trouvaille est à enregistrer encore, parce qu'elle semble présager l'existence de documents écrits parmi les cendres de Jéricho cananéenne : dans la forteresse et sur un autre point de la ville, M. Sellin a mis la main sur deux curieux dépôts de tablettes d'argile tout à fait semblables à celles dont se servaient les scribes des lettres d'el-Amarna mais sans aucune écriture (2) : ce devaient être des pièces préparées d'avance pour la chancellerie du seigneur de céans : on écrivait donc à Jéricho en ce temps-là, et pourquoi se refuser l'espoir qu'on aura écrit quelque chose pour nous?...

UNE MOSAÏQUE CHRÉTIENNE AU MONT DES OLIVIERS.

La découverte en remonte au mois de mai dernier, et j'en dois l'indication à la bienveillance toujours si obligeante du T. R. P. Féderlin. Depuis plusieurs semaines le propriétaire d'une vigne située immédiatement au nord de la petite mosquée en ruines *el-Manṣouryeh*, en face de la nouvelle chapelle du *Dominus flevit* (3), extrayait du sol de splendides pierres d'appareil, facilement placées dans les nombreux chantiers de construction. Son exploitation lamentable l'amena un jour dans une partie spécialement élégante de l'édifice qu'il avait déjà si largement dépecé. Au pied d'un mur qu'il allait achever d'arracher, il aperçut une petite vasque parée d'une mosaïque intacte, avec quelques lettres. Le P. Féderlin, arrivé à point pour prévenir sans doute la ruine de la mosaïque, voulut bien m'en communiquer aussitôt la découverte et un croquis. Sur la promesse obtenue du propriétaire que ce curieux document serait respecté et qu'un déblaiement exécuté avec précaution allait être entrepris, j'ai attendu d'être mieux renseigné sur la nature du monument. Le chômage persistant de ce chantier improvisé fait désespérer d'attendre et autant vaut livrer tel quel le débris relevé.

(1) Contrôle qui s'impose aussi bien pour la lecture des sigles que pour le classement chronologique du tesson. Il n'y avait cependant pas lieu de prendre texte de cette information trop vague pour incriminer le diagnostic à tirer de la poterie, comme le fait une récente note de la *Revue arch.*, 1907, II, p. 342. L'auteur s'alarme de voir « jouer ici ce prétendu criterium chronologique, si fort à la mode aujourd'hui, qu'on veut tirer des formes et des stratifications céramiques ». Sellin a pu se tromper sans qu'il soit aujourd'hui très scientifique de mettre un si radical embargo sur la valeur archéologique de la poterie. Et pourquoi faire dire à Sellin que l'alphabet cananéo-hébreu « aurait été en usage... vers l'an 500 av. J.-C.! » (*l. l.*), puisque Sellin prétend « vers 1500 »? La signature de cette note, « Gl.-C. », ne devra tromper personne. Les annotations que M. Clermont-Ganneau fournit parfois en ce même endroit de la *Revue arch.* sont toujours autrement précises et nuancées.

(2) M. Macalister nous montrait naguère à Gézer des pièces absolument identiques qu'il venait de déterrer au voisinage d'un temple.

(3) L'endroit est désigné aussi sous le nom d'*el-Helouch*.

Le bassin exigu paraît n'avoir jamais été bien profond, et autant qu'on peut se fier aux dires du fouilleur arabe, le bord aurait été raccordé à un dallage — naturellement arraché — un peu plus élevé que la mosaïque. C'est un ovale à peu près régulier dont les axes mesurent $0^m,75 \times 0^m,65$; à une extrémité un assez large canal

($0^m,10$) aux parois cimentées comme devaient l'être les parois entières du bassin paraît le mettre en communication avec un récipient quelconque situé à un niveau inférieur. L'ornementation de la mosaïque ne manque pas d'élégance malgré quelques défauts de symétrie et la grossièreté relative des cubes employés (1). Un cordon à larges dents

(1) Ils ont de $0^m,008$ à $0^m,01$.

de scie rouges cernées de noir entoure l'ovale, divisé par une bande unie en deux zones d'à peu près égale dimension. Un décor géométrique très simple à trois couleurs alternantes — blanc, noir et rouge — occupe le panneau supérieur. Dans l'autre est dessinée une grande croix — centre noir encadré de rouge — sur fond blanc. L'épigraphe usuelle Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς ΑΩ est répartie dans les cantons de la croix. Une guirlande de bouquets stylisés complète la décoration de ce panneau.

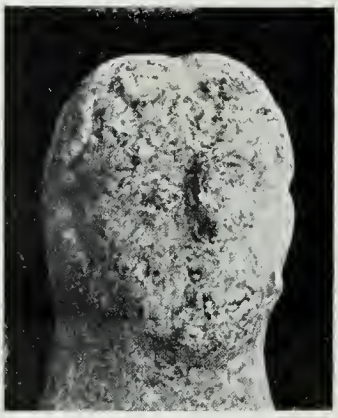
L'intérêt de ce fragment serait à coup sûr plus précis moyennant une date au moins approximative et la détermination du monument ainsi orné. A ne se laisser guider que par la forme plutôt latine de la croix, aussi par l'inexpérience du grec impliquée peut-être par la graphie de l'oméga, on serait enclin à supposer une date assez basse pour l'exécution de la mosaïque. Il n'y a là pourtant que de trop vagues indices pour fonder une appréciation un peu ferme. Les pierres d'appareil qui gisent encore sur le chantier (1) ont certainement fait partie d'une construction très soignée. Elles sont de proportions régulières, taillées avec beaucoup de fini, de dimensions au-dessus de la moyenne dans les édifices ordinaires. Sur un grand nombre on peut observer encore des traces de stuc peint et parmi les décombres dans la fouille abondent les fragments du plus beau marbre et d'autres pierres de luxe. Une volute de chapiteau corinthien est le seul débris caractéristique observé parmi ces lambeaux.

On se rappelle les trouvailles — mosaïque de chapelle funéraire et tombes chrétiennes — de M. le comte de Piellat, en 1896, dans cette même région. Le terrain fouillé alors et couvert aujourd'hui par le nouveau couvent des religieuses bénédictines est tout à fait attenant à celui où le petit bassin en mosaïque est encore en place (2). Il n'y a entre les deux que la largeur du chemin de l'Ascension à Gethsémani. D'où l'hypothèse, qu'on ne trouvera probablement pas trop invraisemblable, d'une antique installation monastique, latine ou grecque, aux temps byzantins. Les trouvailles de 1896 nous avaient documentés sur la nécropole de ce monastère et c'est selon toute vraisemblance le monastère lui-même que le fouilleur malencontreux de 1907 a si bien fait pour détruire. En cette hypothèse la mosaïque échappée à la ruine pourrait avoir eu place en une chapelle où elle aurait rempli quelque office analogue à la piscine sacrée qui existe généralement dans nos églises d'Occident. L'interprétation en est d'ailleurs laissée à de plus experts; mais la destination religieuse semble assez établie,

(1) Il en reste environ une centaine et le propriétaire prétend en avoir vendu 700.
(2) Cf. *RB.*, 1896, p. 274 ss., avec fig.

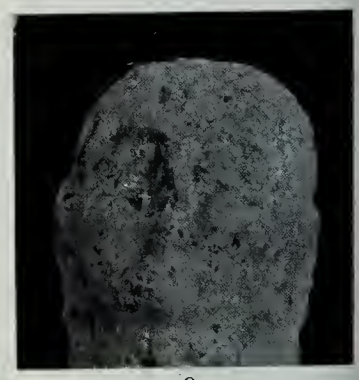
5

6



7

8



9

10

11

COLLECTION DE M. LE BARON D'USTINOW.

1

3

4 *bis*

2

4

BUSTES FUNÉRAIRES PALESTINIENS.

mieux indiquée en tout cas qu'un usage profane quelconque — pressoir, par exemple, ou déposoir près d'une bouche de citerne.

De nombreux caveaux romains ont été ouverts sur divers points de cette même propriété. Ils se rattachent tous à des types familiers : puits vertical avec deux *arcosolia* latéraux dans le fond du puits, ou simple caverne naturelle ou artificielle avec fossés dans le sol et parfois des espèces de caissons en grandes tuiles romaines. Le contenu : tuiles estampillées ou non, poterie, monnaies, vases en verre, a été dispersé entre de nombreux amateurs et je n'ai pu en saisir la trace précise.

BUSTES FUNÉRAIRES PALESTINIENS.

Il en a été découvert en ces dernières années une assez grande quantité, depuis que la recherche des nécropoles antiques est devenue plus active. Quelque rudimentaire que soit en général leur exécution, il est facile d'y reconnaître une imitation romaine, toujours gauche alors même qu'est plus visible l'affectation d'exactitude. La plupart de ceux dont la provenance a pu être contrôlée avec quelque exactitude viennent de villes où l'influence romaine a été plus accentuée : Naplouse, Sébaste, Beisân, Oumm Keis (Gadara). Le R. P. Germer-Durand, qui en a constitué une série de douze à quinze, en a publié un certain nombre (1), l'un portant un nom grec écrit sur la poitrine. La série présentée dans les planches ci-jointes (2) — d'après des photographies du P. Savignac — a été examinée dans la collection de M. le baron d'Ustinov, toujours si libéralement ouverte à l'étude.

Tous sont en pierre du pays choisie sans beaucoup de soin, de sorte que parfois une veine fâcheuse coupe désagréablement un visage. Les traits sont plus ou moins bien modelés, suivant que le calcaire résistant ou mou s'y prêtait avec plus de facilité. Les draperies sont sommaires, et, comme les figures, d'une exécution sèche et rigide. Quelques physionomies ne sont pourtant pas dépourvues d'une intéressante expression. On sent que les sculpteurs malhabiles ont fait effort pour rendre des portraits et la série, à ce point de vue, n'offre pas la banalité ou la convention trop commune des bustes palmyréniens. Ces derniers demeurent pourtant supérieurs, par une exécution plus soignée et surtout par l'intérêt de leurs fréquentes épigraphes.

(1) *Un musée palestinien*, p. 24, fig. 39-41. Cf. aussi Schumacher, *Q. St.*, 1887, p. 34 s.

(2) Les nos 5 et 8 ont été photographiés chez un brocanteur et ont été, je crois, acquis depuis par le R. P. Germer-Durand.

Tantôt le buste a été sculpté en entier (cf. n°s 1, 2, 6, 10, 11), tantôt on a modelé la tête seule, le buste étant à peine épannelé (cf. n°s 3, 5). Dans le n° 4 le buste est taillé à la façon d'une stèle avec l'indice léger de deux seins. En l'un ou l'autre cas (par ex. n° 10) quelques touches de peinture rehaussaient les traits ou complétaient la draperie (1). En quelques cas le monument se réduit à une tête posée sur une manière de socle qui ne peut plus d'aucune façon représenter quoi que ce soit (cf. n° 3). Les plus petits n'ont qu'une hauteur totale de 0^m,30; les plus grands ne dépassent pas 0^m,60; 0^m,50 est une hauteur assez commune — plus exactement 0^m,48. Les n°s 1, 2, 3, 5-9 proviennent de Beisân; 4, 10, 11 de Oumm Keis. 4* est la tête de 4 vue de face. De 7, 8 et 9 il suffisait de présenter les têtes; le reste du buste n'a aucun intérêt.

Ces reliefs devaient être fixés sur la porte du caveau, peut-être même dans la partie supérieure d'une stèle qui aurait contenu l'épitaphe. Du moins ils faisaient corps avec la stèle ou le rocher de la tombe et ainsi s'expliquent les cassures inférieures de tous et l'état tout à fait fruste des côtés.

Il n'entre pas dans le cadre de la *Revue* d'entreprendre un examen plus détaillé de ces curieux reliefs. Ils sont livrés à titre de simples documents à l'examen des spécialistes.

M. le baron d'Ustinow a également acquis, au cours de l'année passée, une originale statuette en bronze qui proviendrait de la Transjordane, en un point qui n'a pas été très fermement indiqué, mais qui semble être Kérak. Au dire du bédouin duquel la pièce a été acquise, elle aurait été trouvée avec un groupe d'autres analogues, ou plus petites. Toutes étaient fixées sur un support mal déterminé. L'Arabe n'a su dire quel chemin avaient pris les autres statuettes. Celle de M. d'Ustinow mesure 0^m,415 de hauteur totale (2). L'examen très minutieux que j'ai eu le loisir d'en faire ne m'a pas permis d'aboutir à une conclusion très ferme sur l'authenticité de la pièce. J'avoue toutefois qu'à la physionomie près, dans ce singulier visage, tous les menus détails favoriseraient plutôt l'authenticité. Le galbe général d'abord, assez heureux malgré la rigidité de la pose; la draperie, la patine du bronze — apparemment fort différente de celle que les réactifs chimiques produisent sur les pièces fabriquées jour-

(1) Dans le n° 10 les lèvres sont peintes en rouge et une ligne rouge passe sur l'épaule droite et descend sur la poitrine.

(2) Hauteur du petit tenon inférieur 0^m,03, des jambes 0^m,128, de la tête seule — jusqu'à l'attache du cou — 0^m,075; longueur des avant-bras ramenés en avant, 0^m,22.

nellement dans les ateliers modernes d'*antiques*. En observant surtout les perforations des poignets fermés et celles des tenons inférieurs, on croit y remarquer des traces d'oxydation, de frottement et d'éraflures qu'il n'est pas aisé de décrire, mais que les faussaires usuels n'auraient pas facilement su ou pu produire. Si la statuette n'est pas antique, elle pourrait bien avoir été moulée sur une bonne pièce; mais ce travail même aura été exécuté par une main plus habile que celles occupées d'ordinaire à de telles besognes. Je crois bien d'ailleurs que, dans l'acquisition de M. d'Ustinow, le profit du faussaire n'aura pas été de nature à encourager son industrie, si faussaire il y a. Et si la pièce est reconnue authentique, elle valait d'être présentée à nos lecteurs.

* * *

Les travaux n'ont progressé qu'avec une lenteur désespérante au chantier copte près du Saint-Sépulcre. L'entente entre propriétaires limitrophes n'ayant pu être réalisée encore, il n'a pas été possible de pousser plus avant le dégagement de la porte septentrionale de l'atrium, ni la recherche de l'angle nord-ouest. L'espoir n'est cependant pas encore tout à fait perdu, assure-t-on, que cet accord nécessaire puisse intervenir. Quelques détails non sans valeur pour l'histoire compliquée de ce pan de mur et surtout pour les niveaux de roc en cette région ont été néanmoins fournis par les récents travaux. Ils ont été enregistrés avec soin et seront communiqués en une prochaine chronique, dans l'espoir qu'ils puissent être groupés alors avec la suite espérée des fouilles.

Jérusalem, novembre 1907.

Fr. H. Vincent.

RECENSIONS

Das alte Testament im Lichte des alten Orients, von Alfred JEREMIAS. Zweite neubearbeitete und erweiterte Auflage, mit 216 Abbildungen und 2 Karten. In-8 de XVI + 625 pages. Leipzig, Hinrichs, 1906.

La *Revue* a déjà parlé de la première édition de cet ouvrage (1). C'est une refonte presque totale que l'auteur offre aujourd'hui au public. Non pas que le plan et la méthode aient été sensiblement modifiés; mais de nouveaux documents se sont ajoutés aux premiers et, les matériaux s'étant notablement accrus, les thèses ont pu être développées avec plus d'ampleur et de précision. Il est même étonnant que l'auteur ait pu, en si peu de temps, étendre ainsi son horizon et compléter surabondamment ses premières informations. Si bien que, la première édition ne comptant que XIV + 383 pages, la seconde en compte XVI + 624 et, de même, la première édition ne comptant que 145 illustrations, la seconde en compte 216.

Ce que l'on a reproché, et à bon droit, à l'auteur, c'est surtout son engoûment pour le système astral préconisé par Winckler, à la suite de Stucken. La théorie de Stucken a été passée au crible de la critique dans la *Revue Biblique* de 1905, p. 5 et ss. Celle de Winckler avait été exposée et appréciée dans cette même *Revue* (1901, p. 299 ss.). Mais il est entendu que les rappels à la pure critique historique résonnent dans le vide et, pour Winckler en particulier, le système qui considère l'histoire de l'Ancien Orient comme la reproduction sur terre des phénomènes sidéraux finit par acquérir la force d'un dogme (2). Il se forme, en ce moment, toute une école, accessible aux seuls initiés et qui, de parti pris, interprétera les récits les plus simples de l'Ancien Testament à un point de vue purement astronomique. Qu'on lise, pour s'en convaincre, l'article de M. Fr. Jeremias, frère de notre auteur, dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1907, col. 53 ss.! On verra comment l'épisode si concret, si vivant, de la passe de Michmas (I Sam. XIV) n'est qu'un reflet de la conception babylonienne du *nîbiru* (= מעבר « passe ») ou point culminant d'une planète. De même que la planète après avoir passé son point culminant, *nîbiru*, est vouée au déclin et à la mort, de même Jonathan, pour avoir franchi la passe (מעבר), est voué à la mort par son père, etc..., etc... Qu'il faille une mentalité spéciale pour saisir ces sortes de raisonnements astraux, M. A. Jeremias le reconnaît lui-même, car il dit en propres termes, dans la préface de sa seconde édition : « Les chapitres de mythologie astrale (*astralmythologischen*) ont été fortement amplifiés dans la nouvelle édition. L'astérisque au début et à la fin de ces chapitres peut servir, durant la lecture, comme de signal aux lecteurs qui ne peuvent pas encore se familiariser avec la nouveauté, qu'il faut passer par-dessus; d'autre part il facilitera à ceux qui pourraient pénétrer dans le monde des motifs astraux (*Astralmotive*) la découverte des rapprochements ». Nous souhaitons qu'il y ait le plus possible de lecteurs de la première

(1) *RB.*, 1904, p. 629 ss.
(2) Cf. *Altorientalische Forschungen*, III, p. 290 ss., etc...

catégorie. D'ailleurs, l'auteur n'est point de ceux qui ont une confiance illimitée en leurs déductions. La *Revue* avait signalé (1901, p. 630) combien était hasardeux un rapprochement entre le décalogue et le système planétaire, qui figurait dans la première édition. A l'endroit correspondant de l'édition nouvelle (p. 424), le passage en question a été bel et bien supprimé, et ce fait prouve combien l'auteur est soucieux de tenir compte des remarques qui lui sont faites.

Si nous avons signalé nos réserves sur le système astral qui contamine une bonne partie de l'ouvrage de M. A. Jeremias, c'est afin d'avoir nos coudées franches pour montrer ce qu'il y a de vraiment louable dans ce travail. L'auteur est, avant tout, un assyriologue, et, si l'on considère le secours immense que les découvertes cunéiformes fournissent à l'éclaircissement de l'Ancien Testament, on ne s'étonnera pas que les rapprochements reposent avant tout sur les données de la littérature babylonienne. Déjà dans sa première édition, l'auteur nous disait que « la partie en forme de gloses pourrait être regardée comme *Schrader redivivus* ». En cela l'ouvrage se différencie nettement de la soi-disant réédition de Schrader par Winckler et Zimmern (1). Au lieu d'une série de dissertations à travers l'Ancien Testament, et parfois au delà, nous avons une étude des divers livres dans l'ordre même de la Bible. Un autre avantage — et des plus précieux — est d'avoir intercalé dans le texte un grand nombre d'illustrations qui servent de commentaire à l'exposé des idées. On voudrait, çà et là, plus de références précises concernant l'original dont on nous donne la reproduction.

Trois chapitres préliminaires sont consacrés à la religion et aux cosmogonies extrabibliques. Le premier chapitre étudie le système astronomique des Orientaux avec un grand luxe d'informations. On sent que l'auteur trouve dans cet exposé la clef de voûte de son système. Plus objectif et, par le fait, plus utile, le second chapitre qui s'attache spécialement à la religion babylonienne. Le panthéon est étudié avec assez d'ampleur et les illustrations sont bien choisies. A propos de la cosmogonie phénicienne, nous signalerons à M. A. Jeremias le long chapitre du P. Lagrange sur les « Mythes Phéniciens » dans ses « Études sur les religions sémitiques » auquel M. de Baudissin s'est plu à rendre hommage. M. Dussaud, qui a repris le même sujet, n'est pas cité non plus. Est-ce un parti pris de ne pas tenir compte de la bibliographie française (cf. *RB.*, 1904, p. 631)? Une étude détaillée du récit biblique de la création remplit le ch. IV. Le raisonnement par lequel l'auteur voudrait établir que le terme רָקִיעַ « firmament » doit s'interpréter du zodiaque est vraiment par trop subtil (pp. 164 et 174). Les premiers versets de Gen. I s'opposent à cette identification. En terminant son exposé, l'auteur insiste avec énergie (p. 181 s.) sur la supériorité des conceptions bibliques vis-à-vis de celles de Babylone. La question du sabbat, qui se pose au sujet du premier chapitre de la Genèse, est traitée assez rapidement. Les principaux traits de la mythologie babylonienne qui offrent quelque rapport avec le paradis terrestre, l'arbre de vie, etc... sont groupés dans le ch. V. Peut-être l'auteur aurait-il pu trouver quelques données nouvelles dans les inscriptions de Sumer et d'Akkad (2). L'étude comparative du déluge babylonien et du déluge biblique aboutit à cette conclusion que le profit religieux qu'on en peut tirer se trouve non pas dans ce qu'il y a de commun entre les deux récits, mais au contraire dans ce qui les caractérise. Ici, comme pour les cosmogonies, la haute conception morale qui préside à la rédaction du récit biblique est bien mise en relief (p. 251).

(1) Cf. *RB.*, 1902, p. 451 ss. et 1903, p. 628 ss.
(2) Cf. *RB.*, 1907, p. 271 ss.

Nous ne pouvons suivre pas à pas toutes les données que l'auteur apporte à la question *Babel und Bibel*. Son ouvrage sera une mine de matériaux pour ceux qui voudront les exploiter avec modération. Souvent leurs conclusions seront différentes de celles de l'auteur, mais ils rendront hommage à son érudition et lui seront reconnaissants d'avoir groupé un grand nombre de faits dispersés dans les revues et les ouvrages spéciaux. Notons encore, sans malice, que le chapitre sur Canaan gagnera beaucoup — si une nouvelle édition devient nécessaire — à utiliser le travail complet du P. Vincent dans la collection des « Études Bibliques ». Les *Astralmotive* seront avantageusement remplacés par des faits nouveaux : tout serait bien si l'objectivité la plus absolue présidait à l'ordonnance des matériaux et si les rapprochements s'imposaient d'eux-mêmes au lecteur, sans avoir besoin d'être éclairés par le jour douteux des théories trop systématiques.

Jérusalem.

Fr. P. Dhorme.

Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, par H. Pognon, consul général de France. Première partie. Paris, Gabalda, 1907. In-4° de II + 100 pages, avec XXV planches.

« Aucun fonctionnaire français, hélas! n'est plus nomade qu'un consul, et comme j'ai habité pendant une vingtaine d'années les provinces arabes de l'Empire Ottoman, j'ai le pressentiment que j'atteindrai l'âge de la retraite dans quelque consulat de Chine ou de l'Amérique du Sud. J'ai donc résolu de publier dès aujourd'hui toutes les inscriptions sémitiques qu'il m'a été donné de voir pendant mes nombreux voyages ou, du moins, toutes celles dont j'ai pu prendre des estampages ou des photographies ». C'est ainsi que M. Pognon présente son œuvre au public. On ne saurait trop louer le zèle scientifique qui lui a permis, durant sa carrière administrative, de faire une si ample moisson d'inscriptions intéressantes. Sans être soutenu par aucune grande société, ne pouvant compter que sur son initiative privée, M. Pognon a su faire une magnifique récolte sur un sol qu'on croyait épuisé. Les fervents de l'orientalisme lui en sauront gré et souhaiteront que d'autres imitent cet exemple.

Le premier volume comprend surtout des inscriptions syriaques. Elles offrent un très grand intérêt pour l'histoire des églises syriennes et des monastères de la région d'Édesse, quelques-unes même pour l'histoire de la langue et de l'écriture. La *Revue* y reviendra, lorsque le second volume, qui comprendra aussi les inscriptions araméennes, aura paru. Disons seulement que les textes sont reproduits très minutieusement en similigravure, puis transcrits en caractères syriaques, enfin traduits et commentés, avec une érudition très vaste et très sûre. L'exécution du volume fait honneur à l'Imprimerie Nationale et à la maison Lecoffre, qui s'est chargée de l'édition.

Si nous n'insistons pas aujourd'hui sur les inscriptions qui composent — et de beaucoup — la majeure partie du volume, c'est que nous avons hâte d'étudier dans le détail ce qui est, selon nous, la perle du recueil, à savoir *l'inscription babylonienne d'Eski-Harrân*.

Cette inscription a été trouvée « à environ quinze ou vingt minutes de marche d'Eski-Harrân, à l'ouest, entre ce village et un autre village appelé Houeïrah ». Remarquons, en passant, que, selon M. Pognon, l'ancienne ville biblique de Ḥarrân, célèbre par le séjour d'Abraham, ne se trouvait pas à la ville actuelle de Harrân, mais bien plutôt sur l'emplacement du village d'Eski-Harrân, lequel est situé « à une heure et demie de marche environ au nord-ouest des ruines de Harrân ». Quel

champ de fouilles tentant pour l'assyriologie! On en jugera par l'intérêt qu'offre l'inscription publiée par M. Pognon, qui lui a permis de conjecturer, avec beaucoup de vraisemblance, qu'il avait retrouvé l'emplacement du temple même du dieu Sin ou dieu Lune, un des plus célèbres de l'antiquité. Rédigée en style et en écriture du temps de Nabonide, le dernier monarque de Babylone, elle comprend trois colonnes; malheureusement, le commencement et la fin des trois colonnes ont disparu, la colonne de gauche est très mutilée, et il y a çà et là des signes disparus. M. Pognon a remarqué encore des vestiges d'une quatrième colonne à droite, mais celle-ci devait être très étroite et ne comprendre que quelques signes. D'après l'interprétation qu'en donne M. Pognon, « notre inscription a été gravée par l'ordre d'un grand prêtre héréditaire du Temple de Sin à Harrân qui, à cause de son grand âge et de l'amitié qu'il avait pour Nabonide, le restaurateur de ce temple, l'appelait son fils... Le grand prêtre plus que centenaire dont je viens de parler n'a pas pu vivre bien long temps après la mort de Nabonide; l'inscription d'Eski-Harrân doit donc avoir été gravée en l'an 538 avant notre ère ou en l'an 537, et il est peu vraisemblable qu'elle ait été gravée postérieurement à l'an 536 ».

Cette conclusion paraît d'abord d'autant plus assurée que M. Pognon ne s'y arrête qu'après avoir discuté avec beaucoup de sagacité tous les problèmes — si intéressants au point de vue biblique — que pose la fin de l'empire babylonien. Nous lui demandons cependant la permission de lui soumettre une autre conjecture qui nous paraît donner une solution plus adéquate.

Une objection est que l'emploi de *mâru ṣît libbî-ia* « enfant issu de mon cœur » ou *mâru ṣît libbîšu* « enfant issu de son cœur » n'est pas métaphorique dans la littérature assyrienne (1). Qu'il ne s'agisse pas du père de Nabonide, cela est clair. Mais s'il s'agissait de la mère? Selon nous, le personnage qui parle à la première personne est la mère de Nabonide. Elle était prêtresse de Sin à Harrân et nous raconte avec quelle impatience elle a attendu le retour du dieu dans son temple. Ce sont ses paroles que le roi son fils a fait graver sur la pierre et qui nous sont parvenues. La dernière colonne ne parle pas, comme le croit M. Pognon, « des événements qui survinrent après la mort de Nabonide », mais nous raconte les obsèques de la mère du roi. La mort de celle-ci avait eu lieu en l'an 9 de Nabonide, comme en fait foi la chronique de Nabonide-Cyrus, et on avait mené un grand deuil. C'est précisément la neuvième année de Nabonide que meurt la personne qui avait pris la parole dans l'inscription. Cette personne est une femme (2), Nabonide est son fils. On nous dit même qu'il est le fils « chéri de sa mère ». Cette femme est morte la neuvième année du règne de Nabonide, elle n'est autre que la mère du roi.

La seule objection que pourrait soulever notre théorie, est l'emploi de *šu* comme suffixe dans la troisième colonne, aux ll. 21, 23 et 28. Mais c'est précisément un des caractères des inscriptions de Nabonide d'employer *šu* même comme suffixe féminin (cf. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*, 2e éd., 142, 144).

Nous avons cherché à pénétrer plus à fond la première et la troisième colonne qui sont les plus mutilées. Nous donnons ci-dessous le résultat de notre étude. On verra comment nous sommes arrivé à notre conclusion. Naturellement, c'est à M. Pognon que revient l'honneur du premier déchiffrement. Nous n'avons fait que marcher sur ses traces; son travail est une base solide qu'il voudra bien nous autoriser à prendre pour thème de quelques lectures différentes.

(1) Cf. les cas cités dans Delitzsch, AHW, 367 et Muss-Arnolt, HW, 898.
(2) Cf. le début de la col. III.

Col. I. [1]... [2] a-na-ku [(šal)] (1) Šumu-u-a da-an-qa ša id[i-su] [3] û-mu u mu-ši arḫu u šattu [attalku] (2) [4]addin... sissiktu (3) (ilu) Sin šar ilâni [5]aṣbat-ma mu-ši u ur-ri pâni-ia itti-šu ba-ša-a [6] ... su-pi-e u la-ban ap-pi šú-um-mu-riš (4) [7][ina ma-a]-ḫri-šu-un um-ma ta-a-a-ri-tu-ka a-na [8][a]li-ka [li]b-ša-a (5)-ma ni-ši ṣal-mat qaqqa-du [9][lip]-la-ḫu ilu-ut-ka rabî-ti a-na nu (6)-[u]ḫ-ḫi [10][libbi] ili-ia (7) u (ilu) Ištar ki-[ma] lu-bu-uš-tuk-ka (8) [11][ana] ûm za-tú [12] [13] (*non gravées*)[14] ... ṣu-ba-a-tú eš-šu [u]rû (9) šamnu ṭâbu [15]... [lib-š]a-a a-na zu-um-ri-ia [16][lu-bu-šu damqu] (10) la-ab-ša-ku-ú-ma [17] ... šaq-qu-um-mu (11) a-dal-lal [18]... [ta]-nu-ga-a-ti (12) ali-ia [19] ... [i-n]a bi-ia iš-šak-(nu) (13)-ma [20][ki-a-am ta-aq-b]i-ma (šal) Šumu-u-a dam-qa [21] ... ana ma-ḫar-šu-un ta-[am]-niš (14) [22] ... [ša]rru (mâtu) Aš-šur ša ... [23] ... (ilu) Ašur-bani-apla [24] ...[(ilu) Ašur]-e-til-lum ilâni mâri-šu [25][šattu 21 (kam)] (ilu) Nabû-apla] (15)-uṣur šattu 43 (kam) (16) (ilu) Nabû-kudurru-uṣur [26] ... šattu 4 (kam) (ilu) Nergal-šarra-uṣur [27] ... u (ilu) Sin šar ilâni [28][ina na-ra-mi] ša ilu-ú-ti-šu [29][ap-la-ḫu] ... ina tum-bu (18) ... [30] ... ma su-pi-e-a [31][iš-me-ma ina] qi-bi-ti ug-ga-ti [32][ša (ilu) Marduk i] (19)-na Ê-ḫul-ḫul bît [33] [(ilu) Sin šu-ba-at] (20) ṭu-ub lib-bi-šu [34] ... (ilu) Sin šar [35][ilâni] ... (ilu) Nabû-nâ'indu mâru [36][ṣi-it libbi-ia]...

... ...

Col. II. [1]... [2] a-na Ê-ḫul-ḫul ú-š]e-ri-ib-ma ša (ilu) Sin] [3] šar ilâni iq-ba-a at (21)-

(1) Nous restituons d'après la l. 20. Pognon : *a-na... u a-da-an-ni ša...*

(2) Nous supposons le signe DU dans la lacune qui ne peut guère contenir plus d'un signe. A la rigueur DU-*ku*.

(3) Lecture certaine d'après le cylindre archaïque de Nabonide, VR, 63, 8 a, où l'on a : *ṣa-ab-tu si-is-si-i*[*k-ti*] *ilâni*.

(4) Pognon : *aṣbat šit-mu-riš*. Il reconnaît que le signe avant *mu* est bien *um* (cf. le même signe dans les ll. 7, 15 etc...). Nous lisons *šú-um-mu-riš* qui est connu dans II R, 28 e, 58.

(5) Pognon : *ḫi-ša-a* « hâte ». Mais la longue *â* à l'impératif suppose un verbe à troisième radicale faible. Pour le signe *lib*, *paḫ* etc... cf. l'avant-dernière ligne de la col. III.

(6) Le signe BAB est, selon nous, une erreur pour le signe *nu* qui lui ressemble. Nous pouvons alors restituer un thème babylonien très connu.

(7) Pognon : *Aya*. Mais le signe *ia* n'a jamais cette valeur, qui est représentée par *a-a* (= *Aya*).

(8) Pognon reconnaît, lui-même, les difficultés que soulève une lecture *iṭṭibbu uštukriš*, l'adverbe *uštukriš* étant par ailleurs inconnu. Sa seconde hypothèse d'une lecture *ka* pour *riš* est tout à fait plausible et nous n'hésitons pas à lire *lu-bu-uš-tuk-ka*. Les négligences du scribe sont nombreuses dans cette inscription.

(9) Idéogramme RIK-ZUN = *urû* « espèce de bois odorant ». Cf. Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme*, 3559.

(10) Nous restituons conjecturalement d'après col. III, 13.

(11) D'après Pognon.

(12) Pour *tanûqâte* « plaintes, lamentations ». Pognon ne traduit pas de la l. 18 à la l. 21.

(13) Le texte actuel ne donnerait aucun sens. Le graveur a simplement oublié le signe *nu* entre *šak* et *ma*. L'expression *pû šakânu* est fréquente. Nous la verrons dans col. III, 11, 12. Nous avons ici le *nif'al*.

(14) Pour *tamni-šu*.

(15) D'après les chiffres attribués aux rois qui suivent, on voit qu'il s'agit de la durée de leur règne. L'auteur de l'inscription exprime combien de temps il dut attendre avant de voir ses vœux accomplis.

(16) Lire 43 avec Pognon, d'après le chiffre attribué à Nériglissar. Le texte a encore $30 + x + 3$, ce qui ne laisse aucun doute sur la restitution de 10 dans la lacune au-dessous de 30.

(17) Nous restituons d'après col. II, 20 s.

(18) Un mot *tu-um-bi-e* se rencontre chez Nabonide (Muss-Arnolt, HW, 1167).

(19) D'après le récit de Nabonide, grand cylindre de Sippar, VR, 64, 1, 19 ss. Cf. aussi le cylindre de Cyrus, 33.

(20) D'après Nabonide, grand cylindre de Sippar, I, 8, 10.

(21) Lire ainsi au lieu de *la* qui ne permet aucun sens. On sait assez la similitude de *la* et de *at*.

ta-'-[id-ma] [4]a-mur a-na-ku (ilu) Nabû-nâ'idu šar Bâbili (ki) [5]mâru ṣi-it lib-bi-ia par-ṣi ma-šú-tú [6]ša (ilu) Sin (ilu) Nin-gal (ilu) Nusku [7] (ilu) Sa-dár-nun-na ú-šak-lil É-ḫul-ḫul [8]eš-siš êpu-uš-ma ú-šak-lil ši-pír-šu [9] [10] (*non gravées*) [11](alu) Ḫar-ra-nu [12]e-li ša ma-ḫar ú-šak-lil-ma [13]a-na aš-ri-šu ú-tir qa-ti (ilu) Sin [14](ilu) Nin-gal (ilu) Nusku (ilu) Sa-dàr-nun-na [15]ul-tu Bâbili ali šarru-ú-ti-šu [16]iṣ-bat-ma ina libbi bît (alu) Ḫarran ina É-ḫul-ḫul [17]šú-bat ṭu-ub lib-bi-šu-nu ina ḫi-da-a-tú [18]u ri-ša-a-tú ú-šešib ša ul-tu pa-na-ma [19](ilu) Sin šar ilâni la i-bu-šú-ma [20]a-na man-ma la id-di-nu ina na-ra-mi-ia [21] ša ilu-ú-ut-šú ap-la-ḫu êḫuzu (8) qâti-šu [22] aṣ-ba-tum (2) (ilu) Sin šar [il]âni ri-ši-ia [23]ul-li-ma šuma ṭâba ina mâti iš-ku-na-an-ni [24]ú-mu ar-ku-tú (3) šanâte ṭu-ub lib-bi [25]uṣ-ṣi-pa-am-ma ul-tu pa-ni [26](ilu) Ašur-bani-apla šar (mâtu) Ašur a-di-i [27]šatti 9 (kam) (ilu) Nabû-nâ'idu šar Bâbili (ki) [28]mâri ṣi-it lib-bi-ia 104 šanâte [29]damqâte ina bu-ú-ti ša (ilu) Sin šar ilâni [30]ina lib-bi-ia iš-ku-nu-ma ú-ballit-an-ni [31]ia-a-ti ni-iṭ-lu ênâ na-mir-ma [32]šú-tu-rak ḫa-si-[s]i qa-ti u še-e-pi [33]ša-li-im-mu nu-us-su-qa a-mat-ú-a [34]ma-ka-li-e u maš-ki-ti šú-lu-ku eli-ia [35]...[b]u ul-lu-ṣi (4) lib-bi.

... ...

Col. III. [1]t[a]-šil-tim-su-nu (5) iṣ-ṣur-ma ša i[q-ba-a] [2]ṭâbu i-te-ni-ib-bu-uš ka-a-a (6)-[an] [3]šumi-a kur-ba-nu-ú (7) ina pâni-šu-nu iš-[kun-ma] [4]ki-ma mârti ṣi-it lib-bi-šu-[nu] [5](*non gravée*) [6]ul-lu-ú ri-ši-ia [7]ár-ka-nis šim-ti ú-bil-šu-nu-t[i] [8]ma-na-ma ina mârê-šu-nu man-ma ni-šu-[šu-nu] [9]u (amêlu) rubûte-šu-nu ša i-nu-ma ri-ši-i[a] [10]ul-lu-ú ina bu-šú-ú ù makku[ru] (8) [11]ú-at-tir-šu-nu ûmu la ši[m]-tak bi-su-nu (9) [12]liṣ-ku-nu ia-a-tú [a]rḫi-šam-ma la na-par-k[a-a] [13]lu-bu-š[i]-ia dam-qu-ú-tú [aṣabbat-ma] [14]im-merê ma-ru-tú qêmu kurun[nu] (10) [15]šamnu dišpu u enbu kirû e-la-ma-ki (11) ... [16]a-kas-sap-šu-nu-ti-ma šur-kin-nu [17]daḫ-du-tú i-ri-ši ṭa-a-bi [18]a-na gi-na-a ú-kin-su-nu-ti-ma [19]aš-tak-kan ina maḫ-ri-šú-un ina šatti 9 (12) [20] (ilu) Nabû-nâ'idu šar Bâbili (ki) ši-im-[tu] [21]ra-am-ni-šu ú-bil-šú-ma [22](ilu) Nabû-nâ'idu šar Bâbili (ki) mâru ṣ[i-it] [23]lib-bi-šu na-ra-am ummi-šu (šal) Šu[mu-u-a] [24]ú-kam-miš-ma lu-bu-ši damqu-ú-[ti] [25]ki-tu-ú na-am-ri a-lu-r[u] ṭâb[u]... [26]nam-ru-tú abnê damqu-ú-tú [abnê] [27]ni-šiq-tú abnu šú-qu-ru-tú... [28]šamnu ṭâbu šal-mat-su(13) ú-[pa-ši-iš] [29]iš-ku-nu ni-ṣir-ti...

Selon nous, la restitution s'impose d'après la formule *ša taq-ba-a at-ta ki-a-am at-ta-'-ida-na-ku*, que nous trouvons dans le récit du déluge (*Choix de textes...*, p. 104, 34).

(1) Idéogramme TUK = *ahâzu*.

(2) Pognon : *az-ma-tum* « ornement ». Il traduit : « Je l'ai obtenu comme ornement ».

(3) Cf. l'expression *ûmê arkûte* « de longs jours », en parallélisme avec *šanâte dârâti* dans Delitzsch, AHW, 133. Pognon considère *ûmu* comme conjonction : « lorsqu'il ajouta de longues années », *ûmu arkût šanâti*...

(4) D'après Pognon.

(5) Pognon : *naziltišunu* (?).

(6) Il ne reste que le premier clou du signe.

(7) Pognon : *šumia ušannîma nu-ú-rum pâni* : « Je changeai mon nom et... la lumière de leur face ».

(8) ŠA-GA.

(9) Pognon : *tam-la-ka taq-bi-šu-nu liš-ku-nu ia-a-tu* : « qu'ils me prennent comme conseiller de leurs paroles ». Mais « je m'empresse d'ajouter, dit-il, que les mots *tamlaku* « conseiller » et *taqbi* « paroles » ne se trouvent dans aucun texte, et je ne donne pas ma traduction comme certaine ». La locution courante *pû šakânu* est le point de départ de notre interprétation.

(10) SAG-GAŠ.

(11) Pognon considère *Elama* comme le nom propre Élam. Élam se dit *Elamtu* ou s'écrit par l'idéogramme NIM. Le bois *elammaku* est connu dans Delitzsch, AHW, 74; cf. notre *Choix de textes...*, p. 216 s.

(12) Comme Pognon le reconnaît, l'amorce du signe dans la lacune est celle du chiffre 9.

(13) Pognon : *šallat-su* « son butin » ou *sallatsu* « ses femmes ». Existe-t-il un *sallatu* « femme » ?

[30]immeru ma-ru-tú ú-ṭa-[ab]-b[i-iḫ] (1) [31]ma-ḫar-šu ú-paḫ-ḫir-ma amêlu Bâ[bili](2) [32]ù Barziba (ki) ma-a[l-ki-e]... ... ...

TRADUCTION

Col. I. [2] Moi, Šoumoua-damqa, qui [à son côté jour et nuit], mois et année, [marche] je donnai... La robe de Sin, le roi des dieux, [5]je revêtis et, nuit et jour, ma face était en sa présence... Des prières et des prostrations avec ardeur [j'effectuai] en leur présence : « Que ton retour en ta ville [s'effectue] et que les foules des humains (3) puissent révérer ta divinité auguste ! Pour [apaiser [10] le cœur] de mon dieu (4) et d'Ištar, [il y aura à] jamais pour ton vêtement un vêtement neuf ; du bois aromatique *urû*, de l'huile parfumée (5), du [15]... [il y aura]. Sur mon corps je revêts [le vêtement saint] et... tranquillement (6), je sers... [Les gémissements] de ma ville, les... sont mis dans ma bouche ! » [20][Ainsi parla] dame Šoumoua-damqa et... devant eux elle le [répéta] : « X. le roi d'Aššour qui...; Assourbanipal..., Ašour-etil-ilâni, son fils ; [25] [durant les 21 années] de Nabopolassar et les 43 années de Nabuchodonosor..., durant les 4 années de Nériglissar [j'attendis]. Alors Sin, le roi des dieux, [à cause de l'amour] avec lequel [je révère] sa divinité, dans le... [30] [il]... et [il écouta] mes prières. [Par] un ordre irrité [de Mardouk], dans l'Ê-ḫoulḫoul (7), temple [du dieu Sin, demeure] qui réjouit son cœur..., Sin, roi [35] [des dieux]..., Nabonide, enfant [issu de mon cœur, l'introduisit.]

... ...

Col. II. [2] Le... dans l'Ê-ḫoulḫoul [j'introduisis et ce que Sin], le roi des dieux, avait dit [je le pris en considération] et je l'observai (8). Nabonide, le roi de Babylone, [5]le fils issu de mon cœur, parfit les préceptes oubliés de Sin, de Nin-gal, de Nouskou, de Sadar-nounna (9) ; il construisit l'Ê-ḫoulḫoul à neuf et acheva sa bâtisse. [11] La ville de Ḫarran, il la rendit plus parfaite qu'auparavant et la remit en son endroit. La main de Sin, de Nin-gal, de Nouskou, de Sadar-nounna, il la saisit, pour les transporter, [15]hors de Babylone, sa ville royale, et à l'intérieur du temple de Ḫarran, dans l'Ê-ḫoulḫoul, demeure qui réjouit leur cœur, au milieu des réjouissances et des cris de joie, il les installa.

Ce que, auparavant, Sin, le roi des dieux, n'avait pas fait et [20] ce qu'il n'avait accordé à personne — à cause de l'amour avec lequel je vénère sa divinité et je saisis sa main — je l'ai obtenu. Sin, le roi des dieux, a élevé ma tête et m'a accordé un nom illustre dans le pays. Les longs jours, les années qui sont la joie du cœur, [25] il me les augmenta, en sorte que depuis Assourbanipal, roi du pays d'Ašour, jusqu'à la neuvième année de Nabonide, roi de Babylone, le fils issu de mon cœur, 104 années saintes, en présence de Sin, le roi des dieux [30], il plaça en moi et me les fit vivre. Quant à moi, le regard de mes yeux est brillant et je jouis de toute ma raison (10) ;

(1) D'après Pognon.

(2) Babylone écrite ŠU-AN-NA comme dans col. II, 15.

(3) Littéralement : les noirs de tête.

(4) Le dieu Sin.

(5) Comme l'hébreu : שֶׁמֶן טוֹב.

(6) Sens de *šaqummu* fixé par Jensen dans KB, VI, 1. 354, 355.

(7) Temple de Sin à Ḫarrân, rebâti par Nabonide, à la suite d'un songe, où lui était apparu Mardouk. Cf. Nabonide, grand cylindre de Sippar (Abou-Habba), l. 19 ss.

(8) Pognon rattache *amur anâku* à ce qui suit : « Moi, j'ai vu Nabonide, etc... »

(9) Ces divinités sont ainsi groupées dans Nabonide, grand cylindre de Sippar, II, 18.

(10) Pognon sépare *šuturak* de *ḫasisi* et fait de *ḫasisi* un sujet de *šalimmu*. Selon nous, *ḫasisi* est le complément de *šuturak* comme dans *ušateru ḫasisi* de Sargon, cylindre, 48. Cf. d'ailleurs l'expression courante *Atar-ḫasis, Atra-ḫasis* (*Atar, Atra* venant de יתר).

ma main et mon pied sont en parfait état ; mes paroles sont appréciées, la nourriture et la boisson me conviennent bien [35] ... joie du cœur.

... ...

Col. III. Il garda leur prescription et ce qu['ils ordonnèrent] de bien, il s'en acquitta [fidèlement]. En mon nom [il plaça] des présents devant eux [et], comme d'une fille issue de leur (?) cœur (1), [6] ils élevèrent ma tête.

Ensuite la destinée les emporta (2).

Que tous ceux d'entre leurs enfants, d'entre [leurs] gens et leurs dignitaires, que — alors [10]qu'ils élevèrent ma tête — j'ai comblés de trésors et de biens, que tous ouvrent leur bouche (et disent) : « Au jour qui n'était pas celui de ton destin [etc.] (3)... »

Quant à moi, chaque mois, sans interruption, [je revêts] mes beaux vêtements et des moutons gras, de la farine, du vin de sésame, [15] de l'huile, du miel et du fruit des jardins *elamaku*... je leur offre (4). En outre, de plantureux sacrifices à la bonne odeur j'ai établi pour eux en offrandes régulières et je les place devant eux.

En l'an 9 [20] de Nabonide, le roi de Babylone, le destin l'emporta elle-même (5). Alors Nabonide, le roi de Babylone, l'enfant issu de son cœur (6), le bien-aimé de sa mère, Šon[mou-a], la fit entourer (7) (de bandelettes) et [offrit] des vêtements magnifiques, [25] une tunique brillante, une robe (8) belle, des... brillants, des pierres étincelantes, [des pierres] précieuses, des pierres de grand prix. D'huile parfumée [il oignit] son cadavre; on plaça une garde... [30] Il immola des moutons gras devant elle et il rassembla les gens [de Babylone] et de Borsippa, [les princes de]...

Jérusalem.

Fr. Paul Dhorme.

The Student's Old Testament by Charles Foster Kent, Ph. D., Woolsey Professor of Biblical Literature in Yale University : vol. I, *Narratives of the Beginnings of Hebrew History*, in-8° xxxv-382 p., 1905 ; vol. II, *Israel's Historical and Biographical Narratives*, in-8° xxxi-506 p., 1905 ; vol. IV, *Israel's Laws and Legal Precedents*, in-8° xxxv-301 p., 1907 ; New-York, Charles Scribner's Sons ; — 2 dol. 75 (14 fr. 25) par volume.

« On a dit, avec beaucoup de raison, que la Bible n'a jamais été plus étudiée et moins lue que de nos jours. » En effet, à force de lire des écrits *sur* la Bible, il ne reste plus de temps pour lire *dans* la Bible. Le but du grand ouvrage de M. Kent est de « faciliter la lecture intelligente et l'étude personnelle de la Bible elle-même ».

(1) D'après la suite de l'inscription, il est clair que « les dieux » ne peuvent être sujet de « ils élevèrent ma tête ». Il s'agit de personnes mortelles. « Comme une fille issue de son cœur » ne peut donc être employé pour signifier Ištar, la fille de Sin, comme c'est le cas dans Nabonide, grand cyl. de Sippar, II, 40. Il faut, selon nous, lire le suffixe *šunu*, qui donne à la phrase un sens normal.

(2) Ils moururent.

(3) La seule façon d'interpréter le passage est, selon nous, de voir dans *ûmu la šimtak* « au jour non de ton destin » le début d'une hymne funèbre. Le sujet habituel des inscriptions funéraires est de déplorer la mort prématurée.

(4) Le verbe *kasâpu* se dit spécialement de l'offrande aux morts. Cf. notre *Choix de textes*..., p. 237, 44, etc...

(5) Emploi de *šu* pour le suffixe féminin, comme dans l'inscription de Nabonide à Constantinople. *passim*, Delitzsch, *Ass. Grammatik* (2e édit.), 142, 144.

(6) L'emploi de *ṣit libbišu* au lieu de *ṣit libbiia*, qui figurait dans le reste de l'incription, montre bien qu'il s'agit dans cette finale de la personne qui s'exprimait par « je » dans le reste de l'inscription. D'après le début de notre colonne, on voit que c'était une femme (l. 5 et 6).

(7) Pognon ne lit pas *ú-kam-miš*, que nous regardons comme l'équivalent de *ukammi-šu*.

(8) Le mot *aluru* pour *alluru*.

Pour cela il faut mettre de l'ordre dans cette riche bibliothèque des Livres saints. Il y a là, réunis en un volume, des écrits d'époques très distantes, et d'écrivains très différents, et de formes très diverses. Or, dans la suite actuelle des Livres, malgré un premier essai de classement réalisé dans la version des Septante et dans la Vulgate il y a bien des anomalies : « Ainsi l'Ecclésiaste est rangé parmi les livres poétiques (1), et les Lamentations parmi les prophétiques » (vol. I, p. v). Quel ordre suivre? L'ordre chronologique? Les textes, disposés uniquement d'après leur date, laisseraient dans l'esprit du lecteur des idées confuses. Il faut dans une large mesure tenir compte de l'ordre logique. D'après le plan de M. Kent, tous les livres de la Bible sont distribués en six volumes, sous ce titre général *The Student's Old Testament* : I. Récits des origines de l'histoire des Hébreux (Origines de l'histoire de l'humanité; les patriarches; l'Exode; l'établissement au pays de Canaan). — II. Récits historiques et biographiques (depuis l'établissement de la monarchie jusqu'aux guerres des Machabées et aux Juifs de la dispersion). — III. Prédication des prophètes; épîtres et apocalypses prophétiques. — IV. Lois, coutumes. — V. Chants, psaumes et prières. — VI. Proverbes et poèmes didactiques.

De ces six volumes trois ont déjà paru (I, II et IV) qui permettent de juger comment l'auteur remplit son vaste programme.

Dans chaque partie les subdivisions et les groupements sont faits suivant une harmonieuse combinaison de l'ordre logique et de l'ordre chronologique. D'abord une table détaillée, parfaitement nette, divise les textes d'après le sujet et indique leur place respective dans les livres de la Bible et dans les documents distingués par la critique; puis un index des passages par ordre de chapitres et de versets; une introduction sur les questions historiques et littéraires relatives au contenu du volume; la traduction accompagnée de notes critiques substantielles au bas des pages; enfin, en appendices, une bibliographie abondante, l'explication de plusieurs points spéciaux d'histoire ou d'archéologie, la traduction des documents babyloniens sur la création, le déluge, etc.

Le manuel de M. Gustave Rothstein, apprécié dans la *Revue biblique* (juillet 1907, p. 460-461), s'efforce également de présenter l'Ancien Testament dans un ordre commode, de donner une initiation rapide et pratique aux étudiants des Universités et des écoles normales; mais il abrège beaucoup, il se borne à un choix des principaux textes. L'ouvrage de M. Kent, conçu dans de plus grandes proportions, met sous les yeux une traduction à peu près intégrale de la Bible (2). On trouve dans le IIe volume une traduction complète des deux livres des Machabées (excepté II Mac. **1** et **2** et **15**, 38-40). Car l'auteur estime que certains livres « apocryphes » (deutérocanoniques) sont trop négligés par les Églises protestantes : « Les récits de l'histoire d'Israël offrent une fâcheuse lacune sans le Ier livre des Machabées complété par le IIe. A cause de l'importance des événements qu'il raconte et de l'esprit profondément religieux qui l'anime, ce récit dramatique d'une des époques les plus significatives du Judaïsme mérite sûrement une place à côté des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques... Le livre de Tobie se range aussi à côté de celui d'Esther, comme un écho de la vie et de la pensée des Juifs de la dispersion. Le dernier développement des doctrines de la sagesse est représenté par les maximes pratiques de Ben Sira et par l'enseignement majestueux de la Sagesse de Salomon. II Esdras, Baruch et la

(1) Qu'il y ait des parties poétiques dans l'Ecclésiaste, c'est incontestable (spécialement ch. I et ch. XII): mais c'est à l'aide d'une multitude de corrections arbitraires que le P. Zapletal a coupé tout le livre, d'un bout à l'autre, en stiques, d'après un système qui semble mal fondé.

(2) Je ne trouve pas les généalogies de I Chron. **1-9**.

prière de Manassé ajoutent à notre connaissance de la prophétie et de la psalmodie des derniers temps » (vol. I, p. VIII).

L'introduction du Ier volume étudie « les traditions orales qui sont l'héritage d'Israël », leur valeur historique et religieuse, leur vrai caractère, leur classification suivant leur objet (cosmologiques, ethnologiques, historiques, étymologiques, relatives aux anciennes coutumes); le mode de transmission de ces traditions, leur forme primitive, leur développement, leur fixation dans la littérature; la forme actuelle et le contenu des premiers récits d'Israël (légendes patriarcales, histoire des premiers temps). Puis vient l'analyse des divers documents : les deux récits prophétiques (judéen et éphraïmite) et la narration de l'écrivain sacerdotal. Le tome II continue cet exposé pour les livres historiques : origine et forme littéraire actuelle des récits historiques et biographiques contenus dans les livres de Samuel et des Rois, des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, des Machabées. Le VIe chapitre sur « la restitution du texte original des livres historiques » est, en réalité, une brève introduction à la critique textuelle de tous les livres de l'Ancien Testament. En cette matière l'auteur professe des principes modérés; il proteste contre les corrections du texte excessives et arbitraires.

Dans le volume IV, l'introduction (près de cinquante pages) s'ouvre par un chapitre sur les lois babyloniennes, celles du code de Hammourabi, la façon dont leur influence a pu s'exercer sur la législation d'Israël. Ensuite, quelques considérations sur l'origine et le développement des lois, et le rôle de Moïse comme législateur : « Les plus anciennes relations de l'œuvre de Moïse et l'histoire de la *thora* montrent un rapport réel entre le grand chef des Hébreux et la législation israélite prise dans son ensemble, et justifient le titre de *Loi de Moïse* si souvent appliqué à ces traditions légales » (IV, p. 10). Les codes primitifs des documents J et E, « les codes deutéronomiques », « Ézéchiel et le Code de sainteté », « les codes sacerdotaux » font l'objet des chapitres suivants. Ces questions paraissent familières à l'auteur, qui les a traitées déjà dans un autre ouvrage sur les lois d'Israël (1902).

M. Kent s'est efforcé de présenter les écrits de l'Ancien Testament dans une traduction claire, limpide, et de rendre, dans un style à la fois expressif et digne, les idées plus que les mots, l'esprit religieux, l'élévation et la poésie du texte original, en tenant compte des derniers travaux de la philologie, de l'exégèse et de la théologie (c'est-à-dire pour lui — ne l'oublions pas — de la théologie protestante).

S'il se rencontre plusieurs récits parallèles du même fait, plusieurs documents relatifs au même objet, ils sont rangés en regard sur plusieurs colonnes dans la même page (pour les récits, vol. I et II) ou à la suite les uns des autres (ainsi les lois, dans le vol. IV). Cette disposition est fort commode pour rendre plus aisée la comparaison. Dans une lecture continue de la Bible, les points communs et les différences de ces passages, ou même l'existence des répétitions partielles, passent inaperçus; tout cela ne peut être mis en relief que par le rapprochement des textes. On remarque alors, par exemple, qu'une partie assez considérable des Chroniques reproduit le texte des livres de Samuel et des Rois tel quel ou avec de légères modifications; on voit dans quel sens se sont faits les compléments et les changements (1). De même pour les lois, leur juxtaposition permet de saisir du premier coup d'œil le progrès de la civilisation

(1) Ainsi, sur la façon dont David est porté à faire le dénombrement de son peuple, il est fort instructif de comparer le récit du livre de Samuel et celui des Chroniques : *La colère de Iahvé* s'enflamma de nouveau contre Israël, et *il excita* David contre eux, en disant : Va, fais le dénombrement d'Israel et de Juda. Le roi dit à Joab, etc. » (II Sam. 24, 1). « *Satan* se leva contre Israël, et il excita David à faire le dénombrement d'Israel. Et David dit à Joab... » (I Chr. 21, 1).

sous l'influence du prophétisme et des révélations nouvelles, l'adoucissement des mœurs, par exemple dans les lois sur l'esclavage.

Mais cette distribution du texte n'est pas sans inconvénient. Le principal danger est d'amener parfois le lecteur à prendre pour sûr, en matière d'attribution à tel auteur et à telle époque, ce qui n'est que probable ou à peine conjectural. Tous les critiques sont d'accord à constater combien est difficile, en beaucoup d'endroits, la distinction exacte des documents J et E. Ainsi pour Gen. **45** l'auteur dit en note que la division est douteuse dans les détails, parce que la combinaison des sources est extrêmement intime; et encore, Ex. **18**, 1-12 est donné comme appartenant au récit éphraïmite en majeure partie, mais « il est impossible de démêler avec certitude » les fragments de la version parallèle insérés dans ce morceau; de même, pour Ex. **23**, 20-33, etc. Et cependant la traduction distingue ces diverses parties dans le moindre détail par la séparation en plusieurs colonnes ou l'aspect typographique. Il est fâcheux surtout que les « additions éditoriales, les compléments ajoutés à une section plus ancienne » soient imprimés en tout petits caractères, lorsque ces mêmes caractères servent à indiquer certaines gloses, des mots intercalés par les copistes (dans Sam. **6**, 2 et 3, etc.). Ainsi la distinction n'est pas toujours marquée entre les explications et compléments introduits par des *rédacteurs autorisés* et les interpolations quelconques, notes marginales, brèves réflexions, réminiscences de scribes, lesquelles ont pu passer par mégarde dans le texte. C'est fort regrettable; car entre ces diverses sortes d'additions il y a une différence essentielle, non seulement du point de vue de l'inspiration, les unes faisant partie du *texte sacré*, les autres y ayant pénétré par intrusion ou erreur, mais aussi du point de vue historique, les premières étant intentionnelles, tandis qu'assez souvent les autres sont purement accidentelles.

Les notes (aux caractères minuscules en lignes très serrées) rendent brièvement compte des raisons qui font attribuer tel passage à tel document; mais ce sont des avertissements, indications ou affirmations, plutôt que des preuves (cf. Gen. **2**, 10-25; **13**, 3 et 4; **22**, 15-18; **26**, 15 et 18). Relatives surtout aux questions de critique littéraire et de critique textuelle, ces notes ne contiennent pas beaucoup de doctrine théologique; il y en aura davantage, espérons-le, dans le volume des Prophètes. Si l'auteur admet certaines conclusions radicales des critiques, il le fait dans un autre esprit et sur un autre ton que Wellhausen. Celui-ci, critique parfaitement indépendant, méconnaît le caractère transcendant de la Bible, et s'oublie à donner comme argument scientifique péremptoire ce qui n'est que préjugé personnel et conclusion d'une fausse philosophie (1). M. Kent reconnaît que la législation israélite, par son esprit et son dessein, n'a point de parallèle dans l'antiquité (IV, p. 7). A maintes reprises il parle de l'inspiration des saints Livres et de la révélation divine, mais, semble-t-il, dans un sens libéral, inacceptable. La révélation divine, dit-il, est aussi étendue que la vie et l'histoire de l'homme (IV, p. 6). Dans tous les âges et dans toutes les races Dieu a révélé la vérité aux âmes dans la mesure où elles étaient capables de la recevoir : Hammourabi et les plus anciens législateurs ont reconnu et proclamé ce qu'ils devaient à la divinité (p. 11). C'est confondre la Providence ordinaire de Dieu et les communications surnaturelles, extraordinaires, réservées à un

(1) Dans un travail récent sur la religion d'Israël, l'unique raison donnée par Wellhausen, pour laquelle le *Livre de l'Alliance*, Ex. **21-23**, *ne peut pas* remonter à Moïse, c'est que ce livre s'adresse à un peuple d'agriculteurs établis en Palestine, et que *Moïse, dans le désert, ne pouvait pas présumer cet établissement*, *Die Israelitisch-Jüdische Religion*, dans *Die Christliche Religion* (*Die Kultur der Gegenwart;* Teil I, Abteilung IV), 1906, p. 6.

peuple choisi pour une mission spéciale; c'est entendre la révélation dans un sens trop large et impropre, qui ne s'accorde pas avec l'interprétation traditionnelle du privilège accordé à Israël : « Quid ergo amplius Judaeo est?... Credita sunt illis eloquia Dei » (Rom. 3, 2).

L'auteur a profité des remarques de trois ou quatre cents spécialistes et professeurs qui ont eu communication du travail en épreuves (vol. I, p. XI). Dans l'exécution typographique rien n'a été négligé pour donner à cet ouvrage un caractère vraiment pratique par l'ordre et la clarté. Depuis l'introduction jusqu'aux appendices, outre les titres généraux, chaque page offre, en manchettes, le résumé des sujets particuliers. Des cartes, des plans, des tableaux et schémas en noir et en rouge mettent vivement sous les yeux, avec la topographie géographique, ce qu'on peut appeler la topographie historique et littéraire, le synchronisme et la suite des événements, la généalogie des Livres saints.

Ore place. Hastings.

Albert CONDAMIN, S. J.

BULLETIN

Nouveau Testament. — Le travail de M. Henry Barclay Swete sur l'Apocalypse de saint Jean, édition du texte grec, commentaire, et copieuse introduction (1), est un des produits les plus remarquables de cette érudite école anglicane, demeurée fidèle à la foi en l'inspiration des Écritures. L'auteur explique comment il entend la prophétie : « Le commentaire a été écrit dans la conviction que l'auteur a été, ce qu'il prétendait être, un prophète inspiré. Il appartient à l'ordre qui, en des jours plus anciens, a produit les livres d'Isaïe, d'Ézéchiel et de Zacharie. Il est un intermédiaire entre Dieu et le Christ, d'une part, et l'Église de l'autre. Son esprit a été élevé à une sphère supérieure à sa capacité naturelle par l'Esprit divin, qui l'a rendu apte à s'assimiler un message du monde invisible. La façon de rendre ce message en pensées et en paroles humaines doit être interprétée comme nous interprétons les prophéties du Canon de l'Ancien Testament; elle possède la même élévation divine que nous y trouvons, et est sujette aux mêmes limitations humaines. L'homme d'étude qui aborde l'Apocalypse de ce point de vue ne s'attendra pas à y trouver des prédictions expresses de personnes et d'actions qui, au temps de saint Jean, étaient cachées dans le sein d'un lointain avenir; et il ne lui demandera pas un ordre chronologique exact dans ses visions successives, ni l'appréciation des distances qui séparent les grandes époques l'une de l'autre. Mais d'autre part, il estimera, et comme on le croit fermement, il trouvera que le prophète du Nouveau Testament n'est pas moins apte que les prophètes de l'Ancien Testament à lire les secrets du dessein général de Dieu dans le développement des événements, à découvrir les grandes forces qui sont en œuvre dans la vie humaine à travers toutes ses vicissitudes, et à indiquer les fins où tend l'histoire (2). »

M. Swete, qui oppose ainsi sans hésiter sa foi à l'inspiration à l'encontre du radicalisme allemand, n'est pas moins fermement résolu à soutenir l'unité de l'Apocalypse. Aux tentatives multipliées d'y découvrir des sources, sources juives ou sources chrétiennes qui auraient été incorporées dans l'œuvre du voyant de Patmos, il oppose l'unité littéraire du livre, et un argument a priori qui a assurément un grand poids. L'Apocalypse est une allusion continuelle à l'Ancien Testament. On y trouve quarante-cinq références au seul livre de Daniel. Plus de la moitié des versets s'inspirent des anciennes Écritures. Et cependant elles ne sont jamais citées, et l'auteur n'en reproduit presque jamais les termes propres. Il s'inspirait librement, sans extraire. Comment croire qu'il en ait agi autrement avec des apocalypses inconnues, surtout lorsque nous ne pouvons constater aucun emprunt positif — en dehors des images courantes — à l'une des nombreuses apocalypses que nous possédons? L'argument est très sérieux. Cependant on aurait aimé voir M. Swete discuter de plus

(1) *The apocalypse of St John*, the greek text with introduction. Notes and indices, by Henry Barclay Swete, D. D., in-8 de ccxv-335 pp. avec illustrations; London, Macmillan, 1906.
(2) P. ccxii.

près la tentative allemande la plus adoucie, celle de M. J. Weiss, qui suppose que l'Apocalypse a été écrite deux fois, non sans contenir des morceaux d'origine juive (1). Par exemple il est assez étonnant que le Messie soit représenté, dans la vision de la femme qui enfante, sans aucune allusion aux faits réels de la vie du Christ. On eût aimé à rencontrer dans le commentaire l'explication de ce fait, tout en concédant à M. Swete que le système de M. J. Weiss présente des difficultés plus ardues que celles qu'il prétend résoudre.

Une intelligence approfondie du symbolisme permet au commentateur de suivre une voie moyenne très sûre. Saint Jean a fait allusion au Néron *redivivus*. Est-il donc tombé dans une erreur grossière, comme l'ont prétendu les premiers exégètes qui ont reconnu cette piste? Non, répond M. Swete, le prophète chrétien n'a pu donner crédit à ces histoires que n'acceptaient pas les païens cultivés de son temps, mais elles lui ont fourni quelques traits symboliques. La bête de la mer est donc Néron, revivant en Dioclétien; la bête de la terre ou le faux prophète est identifiée avec l'Asiarque et le sacerdoce des Augustes. La femme qui doit enfanter est l'ancienne communauté juive qui s'est transformée en la communauté chrétienne. On n'est point étonné, de la part d'un savant comme M. Swete, de rencontrer la mise en œuvre très soignée de tous les renseignements historiques sur la province d'Asie (2). La théologie de saint Jean n'est pas moins bien esquissée. Le Christ de l'Apocalypse n'est pas nommé Dieu, mais il a les prérogatives de Dieu, il reçoit les titres réservés à Dieu, il est adoré comme Dieu, ses prêtres sont les prêtres de Dieu, les passages de l'Ancien Testament relatifs à Dieu sont appliqués au Christ. Et il n'y a d'autres flottements dans la pensée de l'écrivain sacré que celui qui résulte du caractère complexe du Christ, à la fois divin et humain.

Relativement à l'auteur, M. Swete incline vers l'opinion traditionnelle et croit apercevoir dans le voyant de Patmos, ardent et animé d'un zèle généreux, les traits de caractère du fils de Zébédée. Cependant il hésite à se prononcer définitivement entre Jean l'apôtre et Jean le presbytre.

Il y a vraiment, dans ce bel ouvrage, bien peu de choses qui ne pourraient être signées par un théologien catholique, comme d'ailleurs M. Swete aime à parler de la doctrine catholique; ce n'est pas lui qui reconnaîtra le Pape sous les traits de l'antéchrist, comme tant de protestants anciens et même modernes! en tout cas son ouvrage, fruit de plusieurs années d'études, sera à tous d'une incontestable utilité. L'apocalypse, qui pourrait être utile à la piété, est trop souvent mal comprise parce qu'on s'absorbe dans la recherche d'événements précis, sur lesquel on ne peut se mettre d'accord, tandis qu'il serait plus profitable de recueillir les leçons de courage, d'espérance, de confiance dans le Christ victorieux et défenseur de son Église, qui ressortent avec un invincible élan de toutes les pages de ce livre incomparable; qui lira M. Swete le comprendra mieux et l'admirera davantage.

Sur les origines du christianisme, *Dogme, hiérarchie et culte*, nous n'avons en français aucune série de conférences qui vaille celles du P. Semeria (3). On a donc bien fait de les traduire. C'est une excellente apologie historique qui prouvera aux laïcs instruits que la critique est compatible avec l'attachement au dogme et à l'Église. La

(1) Cf. *RB.*, 1906, p. 642.

(2) A propos de vi, 6, on eût pu citer l'ingénieuse étude de M. Salomon Reinach sur *La mévente des vins sous le haut empire romain* (*Revue archéologique*, t. XXXIX (juillet-décembre 1901) p. 350-374).

(3) *Dogme, hiérarchie et culte dans l'église primitive*, traduit de l'italien par l'abbé F. Richermoz; in-8° de VIII-532 pp.

chaleur d'âme du grand orateur italien se fait sentir même à travers la traduction, d'ailleurs élégante, de M. l'abbé Richermoz. L'ouvrage est vivement recommandé par une préface de Mgr Lacroix, alors évêque de Tarentaise.

Destiné au grand public, il aura toujours son autorité, même lorsque Mgr Batiffol aura publié ses études sur l'Église dont les cercles studieux attendent l'achèvement avec une si vive impatience. D'ailleurs le P. Semeria s'est préparé à cette très solide vulgarisation par des travaux de détail : les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié en particulier son article sur les évangiles synoptiques (*RB.*, octobre 1892).

Si jamais on s'est imaginé qu'Hippolyte avait été, dans la première moitié du IIIe siècle, sinon la lumière de l'Église romaine, du moins un homme d'une science très remarquable, c'est une illusion dont il faudrait se défaire après la lecture de la *Théologie de saint Hippolyte*, du R. P. Adhémar d'Alès (1). Les ouvrages qu'il écrivit avant sa rupture avec le pontife romain, ouvrages d'Écriture Sainte pour la plupart, offrent des qualités sérieuses à côté des défauts qui se comprennent chez un auteur chargé d'ouvrir une voie dans un domaine jusque-là inexploré. Son exégèse, qui vise parfois au sens littéral et concret, se noie rapidement dans une allégorie où l'imagination a plus de part que l'exigence historique. Les écrits eschatologiques seraient, paraît-il, la fleur de l'œuvre d'Hippolyte; c'est là que « le jeune apôtre a versé le meilleur de sa science et de son zèle ». Cela dit pour ceux qui ont taxé ses travaux de superficiels. Une fois séparé du groupe catholique, Hippolyte ne donne plus les fruits que l'on était en droit d'attendre de son talent. Il veut compromettre Caliste dans le monarchianisme, et c'est lui-même qui s'enfonce dans l'adoptianisme. — Rien n'est plus ingénieux que la façon dont le P. d'Alès déduit des fausses théories imputées par Hippolyte au pape Caliste, la parfaite orthodoxie de ce dernier. Comme Tertullien, Hippolyte reproche à ce pape une indulgence excessive à l'endroit de certains péchés, l'impudicité, le meurtre, l'idolâtrie. Mais il serait téméraire de conclure de ce fait à l'irrémissibilité absolue de ces fautes. La théorie des trois cas réservés n'agrée pas au P. d'Alès qui la considère comme une construction élégante, soit, mais artificielle. A l'aide de quelques exemples, l'auteur montre qu'il a été fait dans les trois premiers siècles plus d'une brèche à la discipline pénitentielle prétendue inexorable.

Les *Philosophumena* seraient vraiment d'Hippolyte d'après la presque totalité des suffrages. On les posséderait à peu près en entier : l'absence des livres II et III, si regrettée des auteurs d'histoire littéraire, n'est qu'apparente. Ces livres se retrouvent en grande partie bloqués dans le livre IV. Cette découverte pourrait apporter quelque consolation si l'ouvrage avait une réelle valeur littéraire et historique; ce qui est tout à fait discutable. Hippolyte est trop « exclusivement, pour ne pas dire étroitement ecclésiastique » pour que sa documentation sur les auteurs du dehors ne soit autre que piètre. Il ne connaît les auteurs païens qu'à travers deux manuels insignifiants; il n'est pas de ces adversaires de l'hellénisme qui dans leur polémique font preuve d'une connaissance profonde de ce qu'ils combattent. Quant à son information sur la gnose, si elle ne vient pas comme on l'a prétendu de documents inventés de toutes pièces, il s'en faut qu'elle soit prise à la source. On est cependant obligé d'admettre qu'Hippolyte a su voir les rapports existant entre le gnosticisme et les philosophies religieuses des divers peuples plus clairement que tous les hérésiologues anciens. Les *Philosophumena* affectent un mépris non déguisé envers l'astronomie et

(1) *La Théologie de saint Hippolyte*, in-8, LIV-242 pp.; Paris, Beauchesne. C'est le 5e volume de la *Bibliothèque de Théologie historique*.

les sciences des Gentils; Ptolémée, en particulier, y est persillé de la belle manière. On avouera que c'est choquant de la part d'un homme qui n'a pu mettre sur pied un cycle pascal susceptible de durer vingt ans. Malgré tout, Hippolyte apparaît passionné pour la chronographie et les encyclopédies, il vulgarise même chez les chrétiens des productions tout à fait païennes, comme des manuels de navigation où se trouvent mentionnés les sanctuaires célèbres du paganisme. Cela pourrait être une objection à l'attribution des *Philosophumena* à Hippolyte.

Il est difficile de tracer d'Hippolyte un portrait bien net. L'étude du P. d'Alès permet, autant qu'il est possible aujourd'hui, d'apprécier cette figure énigmatique. Il est très au courant de l'état de la question et a cherché les éléments de la solution dans le contact direct des sources. La documentation est abondante sans nuire à l'originalité de l'exposition.

Ancien Testament. — On serait tenté de prendre M. Baentsch pour un réactionnaire à s'en tenir au long titre de sa brochure : *Monothéisme de l'Orient ancien et d'Israël, un mot pour reviser le système d'évolution historique dans l'histoire religieuse d'Israël* (1). Et la préface est dans le même ton, ainsi que la conclusion, proclamant la banqueroute de l'école de MM. Wellhausen et Stade, du moins quant à la partie positive de leur reconstruction de l'histoire d'Israël. Ce sont MM. Winckler, Hommel et Jeremias qui auraient ouvert une meilleure voie, et déjà nous pouvons pressentir que la tradition ne se trouvera guère mieux de cette défense que de l'attaque. Abraham est un Cananéen, et le dieu des anciens Hébreux était à la fois un dieu de l'orage, un dieu des volcans, et le dieu Lune (Sin). Moïse, dont le rôle historique est fortement affirmé, fit de cette religion un monothéisme pratique et religieux, reconnaissant à Iahvé un rang tel que les autres dieux ne méritaient pas proprement ce nom. Après lui c'est une rechute, comme il arrive souvent lorsque les grands fondateurs ont disparu. Au pays de Canaan, les Israélites prirent contact avec les doctrines babyloniennes sur l'excellence de la nature divine : le dieu national et la divinité maîtresse du monde fusionnèrent sous l'action des événements et des prophètes. Le Iahvé du second Isaïe est vraiment le vrai Dieu. Et pour tout dire, ce système ne se distingue guère de celui de l'évolution historique qu'en ajoutant une explication, l'influence du prétendu monothéisme cananéo-babylonien — et cette explication n'est pas solide.

M. Wilhelm Möller est un ancien adepte de la critique d'après la méthode de Wellhausen. Effrayé des résultats de ce travail destructeur qui menace de réduire à rien la foi protestante, il proteste dans une série d'écrits de controverses. Le plus considérable est consacré à *l'attente messianique des prophètes antérieurs à l'exil* (2). M. Volz, résumant toute une série de travaux, a soutenu que les grands prophètes ne font aucune allusion au Messie. Cette idée n'est née qu'au temps de Josias; ni Jérémie ni Ézéchiel ne l'expriment expressément, quoique Ézéchiel soit le premier prophète connu qui la représente sous son aspect général; les passages d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, sont rejetés comme des additions très postérieures. Cependant M. Volz a avoué que sa principale raison, c'est que les prophètes ont eu sur l'action de Dieu, toute religieuse et morale, des conceptions qui ne comportaient pas un Messie ou héros purement na-

(1) *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Ein Wort zur Revision der Entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte* von B. Baentsch, Professor der Theologie in Jena, in-8° de IX-120 pp.

(2) *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten* zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung, von M. Möller, diakonus in Schlieben, in-8° de 398 pp.; Gütersloh, Bertelsmann, 1906.

tional. A quoi M. Möller répond très bien que l'action de Iahvé n'excluait pas celle d'un instrument choisi par lui, et que M. Volz dégage trop les prophètes de tout idéal national, pour réduire trop le messianisme à un idéal politique. Ces considérations générales ne dispensent pas de l'examen des textes que l'auteur poursuit avec beaucoup de vigueur et de précision. Nous ne pouvons qu'applaudir à sa défense des textes d'Isaïe, par exemple à propos de la Mère Vierge du Messie, de son caractère transcendant, si intimement uni à Dieu. Mais il y a quelques excès dans le détail. Soutenir l'authenticité d'Amos 9, 8-15 est très ardu, d'autant que ce passage se présente comme un appendice, et qu'on ne peut reprocher à celui qui l'a ajouté d'avoir altéré et brouillé le texte du prophète. En tout cas il ne faudrait pas traduire : « afin qu'ils fassent la conquête d'Édom et de tous les peuples sur lesquels mon nom sera proclamé », quand le texte dit si clairement : « sur lesquels mon nom a été proclamé »; le parfait prophétique n'a rien à voir ici.

Les passages 1, 7 et 2, 1-3 d'Osée sont si peu à leur place qu'un critique aussi modéré que le P. Condamin les transporte après le chapitre 2. Mais M. Möller remarque, d'ailleurs assez justement, qu'ils n'y font pas non plus très bonne figure. Une fois qu'on aura reconnu qu'ils ne sont pas dans leur contexte, comment prouver qu'ils sont d'Osée? Et il essaye de prouver qu'ils sont à leur place. M. Möller appartient donc à l'école qui oppose bloc à bloc, sans rien concéder à la critique. Il est cependant assez clair que ce n'est là qu'un point de pure histoire, et que l'argument tiré du texte messianique ne perd pas toute sa valeur quand bien même ces textes seraient un peu rajeunis. D'ailleurs l'auteur a tout à fait raison de s'étonner qu'on juge le règne de Josias une base suffisante au messianisme. C'est une hypothèse beaucoup moins justifiée que la croyance traditionnelle. Il y a donc d'excellentes parties dans cet ouvrage qui aurait gagné à être moins intransigeant.

Dans le troisième fascicule de ses *Biblische Studien*, M. D. H. Müller revient sur sa théorie de la strophique chez les Hébreux (1). Le sous-titre « Anciennes et nouvelles contributions » montre bien que l'auteur ne prétend pas ne donner que du nouveau. Il a voulu, dit-il dans sa préface, rendre accessibles à un plus large cercle de lecteurs des articles publiés çà et là. Une note, en tête de chaque chapitre, indique l'endroit où il a d'abord paru. Il y a même, en queue, deux articles en langue hébraïque dont le premier avait paru en 1871 et représente ce que l'auteur appelle son premier essai littéraire.

Le fond de l'ouvrage est constitué par l'application de la répartition en strophes, préconisée par Müller, à différents chapitre de l'Ancien Testament. Sont ainsi analysés, parmi les prophètes, Amos 1-2; Os. 8, 14; Is. 47; Mal. 1, 2-3. Parmi les autres livres, le psaume 105; Prov. 1, 5, 8; Job 4, 6. Afin d'être compris de tout le monde, l'auteur résume sa théorie, au début de son étude sur Amos : « J'admets que les prophètes ont écrit en strophes, qui se peuvent inférer de signes et de procédés déterminés. Les strophes sont vis-à-vis l'une de l'autre — comme on a pu le déduire d'un examen précis — en une certaine relation, et les expressions de ces relations forment les signes distinctifs des unités strophiques. La relation entre deux strophes s'appelle *Responsio* (2), si, dans la structure des deux strophes, des parties déterminées se répondent mutuellement au même endroit. Que si elles se répondent à un endroit opposé, en sorte que la fin de l'une corresponde au commencement de

(1) *Komposition und Strophenbau*, alte und neue Beiträge, von Dav. Heinr. Müller. Biblische Studien III. Wien, Hölder, 1907. In-8 de VI + 144 pp.

(2) Nous prenons le mot latin au lieu du mot allemand *Responsion*.

l'autre, or exprime ce phénomène par le procédé de *Concatenatio* (enchaînement). Un troisième procédé est l'inclusion (*Inclusio*) qui consiste en ce que le début d'une strophe ou d'un groupe de strophes réponde à la fin de la même strophe ou du même groupe de strophes. » L'auteur applique cette théorie aux chapitres **1** et **2** d'Amos, qu'il décompose comme il suit. D'abord le prélude (**1**, 2), qui, d'après les chœurs grecs, prend le nom de *parodos*. Puis une première strophe (vv. 3, 4, 5) à laquelle répond la première antistrophe (vv. 6, 7, 8); ensuite, la deuxième strophe (vv. 9, 10) à laquelle répond la deuxième antistrophe (vv. 11, 12); enfin la troisième strophe (vv. 13, 14, 15) à laquelle répond la troisième antistrophe (**2**, 1, 2, 3). L'épodos (épilogue) clôt le tout (**2**, 4, 5). Vient alors la malédiction contre Israël, qui comprend aussi un prélude (**2**, 6), puis trois strophes (7-8, 9-10, 11-12), enfin la conclusion partagée en deux strophes (13-14, 15-16). Les analogies entre ce système et celui du P. Zenner sont faciles à constater (1). Au sujet de la dépendance mutuelle des deux systèmes, M. Müller s'explique de la sorte : « Zenner a emprunté de mon livre (2) non seulement le concept et le terme de *Responsion*, mais encore — comme il le reconnaît expressément — la théorie du chœur. Sans doute il l'a beaucoup modifiée et lui a donné des formes nouvelles, qui sont sa propriété et pour lesquelles je n'élève aucune prétention (3). » Nous n'insisterons pas sur les autres passages soit des prophètes, soit des livres sapientiaux où l'illustre professeur viennois applique sa théorie. Il faudrait entrer dans des études de détail que ne comporte pas ce bref compte rendu. Un cas très curieux et très intéressant est celui d'Ézéch. **22**, 24 ss. où l'auteur reconnaît un emprunt à Sophonie, **3**, 1 ss., non pas un emprunt purement matériel, mais un développement du passage et une sorte de commentaire. Nous saisissons ainsi sur le fait la façon dont les prophètes d'Israël ont pu utiliser leurs devanciers. Il y aurait toute une étude à faire sur les relations mutuelles des divers écrits prophétiques. Müller en trace un chapitre sous le titre « Le jour du Seigneur » : יום יהוה. Laissant de côté Joël, dont l'époque ne peut être déterminée avec précision, il nous montre les descriptions successives du « jour du Seigneur » dans Am. **5**, 18 ss. ; Is. **2**, 12 ss. ; Soph. **1**, 14-18. Puis ici encore, Ézéchiel dépendrait de Sophonie dans sa description (Ézéch. **7**, 7 ss.). Nous n'insisterons pas sur le chapitre intitulé *Zur Geschichte und Kritik meiner Strophentheorie* (pp. 88-131). L'auteur reprend une à une les diverses objections qui ont été accumulées contre sa théorie strophique, soit par König (4) et Sievers (5), soit par « un sieur William Henry Cobb, dans un chapitre spécial de son livre *A criticism of systems of Hebrew Metre* » (ce dernier écrit étant « plein d'attaques haineuses et personnelles »), par Briggs (6), Smend (7), Schwally (8) etc... La conclusion est la suivante : « De cet exposé on remarquera que je ne suis pas susceptible devant la critique objective, mais que par contre j'éprouve une véritable horreur pour les sorties personnelles et haineuses. Par bonheur j'ai pu ne produire que peu d'exemples de ces dernières; mais je dis qu'elles sont une honte pour la critique et un préjudice pour la science. » Très bien!

On sait quel infatigable métriste est M. Ed. Sievers. Ses différentes études pa-

(1) Cf. *RB.*, 1901, p. 352 ss., où le système du P. Zenner est appliqué — avec quelques modifications — par le P. Condamin au même passage d'Amos.
(2) *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*. Wien, 1896.
(3) P. 94, n. 1.
(4) *Stilistik, Rhetorik, und Poetik*, pp. 347-353. Leipzig, 1900.
(5) *Metrische Studien*, pp. 135 ss. Leipzig, 1901.
(6) *General introduction*, 1899 (p. 399).
(7) *Theologische Litteratur-Zeitung*, 1896, n. 9.
(8) *Litterarischer Zentralblatt*, 1906.

raissent dans les *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, sous le titre de *Metrische Studien*. Les principes qui président à l'arrangement métrique préconisé par Sievers ont été déjà exposés et discutés dans la *Revue* (1). L'application de ces principes à la Genèse (!) a produit les résultats les plus invraisemblables (2). Mais rien ne rebute M. Sievers, dont la conviction semble toucher au fanatisme. Un nouveau volume est consacré à Amos (3). Ici, M. Sievers s'est fait aider par M. Hermann Guthe. Nous allons voir ce qu'a produit cette collaboration.

Le premier chapitre rétablit le texte primitif en hébreu, avec des caractères plus petits pour marquer les additions postérieures. On suit l'ordre des chapitres tel qu'il est donné dans nos bibles. C'est M. Guthe qui a exécuté ce travail. A la suite viendra le texte en transcription de la main de M. Sievers. La métrique règle tout. Le livre d'Amos sera disséqué en vingt-huit paragraphes. Nous ne donnerons qu'un exemple du procédé.

Le paragraphe I se partagera en trois parties : I[a] (première ajoute, *metrum doppeldreier*) qui comprend **1**, 2; puis I (*metrum siebener*) qui comprend **1**, 3, 4, 6, 7, 13, 14[a] ; **2**, 1, 2[a] ; enfin I[b] (deuxième ajoute, *metrum gemischt*) qui comprend **1**, 9, 10, 11, 12; **2**, 4, 5. Pauvre texte! c'est au nom de la métrique qu'on transporte çà et là des versets qui semblaient faits pour s'unir. Qu'on veuille bien se reporter à l'étude de ces chapitres d'Amos dans *RB.*, 1901, p. 352 ss., ou à l'analyse qu'en a faite Müller et que nous avons détaillée ci-dessus (4), on verra tout l'arbitraire de la théorie Sievers-Guthe. Que si l'on étudie les vers en eux-mêmes, on trouvera des choses plus étranges encore. Ainsi Am. **1**, 3 se scandera comme il suit :

Ainsi a parlé Iahvé :
Pour trois crimes
De Damas et pour quatre
Je ne le révoquerai pas,
Parce qu'ils ont broyé avec des herses
De fer (toute la terre) de Galaad.

Cette séparation des états construits פשעי et בחרצות de leurs compléments דמשק et הברזל donne le frisson. Sievers nous a dit dans les remarques préliminaires de ses *Metrische Studien* (5) qu'il était un *Nichtsemitist*. Cela se voit bien. Ce qui caractérise la poésie sémitique, c'est précisément de donner à chaque vers un sens complet. Le rejet est excessivement rare. Qu'on lise les poésies assyriennes (*hymnes*, *psaumes*, *épopées* etc....), on verra la grande préoccupation d'achever la proposition avec le vers. M. Sievers ne veut pas le comprendre, mais — comme l'a dit très bien Müller — « si la théorie produit de tels fruits, elle a prononcé son propre jugement (6) ».

Dans *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (7), M. Ed. Meyer disait (p. VII) : « Les restes des anciennes œuvres historiques dans les livres des Juges et de Samuel ne peuvent avoir été que de la prose; sinon ils devraient avoir un tout autre cachet et même ne seraient pas de réels travaux historiques, ce qu'ils sont cependant à n'en

(1) 1904, p. 285 ss.
(2) Cf. *RB.*, 1906, p. 335 s.
(3) *Amos, metrisch bearbeitet*, Von Eduard Sievers und Hermann Guthe. In-4 de 92 pp. Leipzig, Teubner, 1907.
(4) Page précédente.
(5) Vol. I, p. 3.
(6) *Komposition und Strophenbau*, p. 23.
(7) Cf. *RB.*, 1907, p. 627 ss.

pas douter. Si l'on réussissait donc à recomposer aussi ces morceaux en mètres, tout comme les narrations de la Genèse, alors, à mon avis, il serait prouvé par là que l'hypothèse de Sievers est fausse et que le rythme anapestique, qui est propre à la langue hébraïque, a fait miroiter devant nous l'apparence trompeuse d'un mètre réel et de véritables vers. » M. Sievers semble avoir accepté la gageure, car il nous donne maintenant un Samuel édité d'après les principes de sa métrique (1). Sommes-nous exposés à voir tout l'Ancien Testament passé au crible de cette étrange méthode? Il est vrai que pour les récits en prose la métrique de Sievers n'est pas trop exigeante : elle consiste à partager les phrases en petits groupes, ce que faisait déjà la ponctuation massorétique. Encore y faudrait-il un peu de tact. Par exemple, dans I Sam. 1, 15, avant l'athnach : « Du vin et de la boisson enivrante — je n'ai pas bu, mais je répandais — mon âme devant Jahvé ». Ou bien, *ibid.*, v. 20 : « Et elle enfanta un fils — et elle appela son nom — Samuel : car de Jahvé je l'ai demandé ». A quoi bon multiplier les exemples? Dans II Sam. 2, 1, nous trouvons : « Or il arriva après — cela, qu'interrogea — David Jahvé, disant : Monterai-je dans une — des villes de Juda? » Ce כן séparé de אחרי, et אחת séparé de ערי, autant de monstruosités contre lesquelles proteste tout le génie de la langue hébraïque. Que de travail perdu, que d'érudition inutile, par suite de l'esprit de système! Nous avons constaté des cas analogues chez Cheyne avec son ירחמאל, chez Jensen avec Gilgamès, chez Stucken et d'autres avec les mythes astraux. De grâce, que l'on rende aux faits sérieusement examinés la place usurpée par l'hypothèse!

Les fouilles de Suse donnent toujours d'incomparables résultats. M. de Morgan en a donné un compte rendu rapide à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (2). Pendant l'hiver de 1906-1907, on a attaqué le niveau de 25 mètres au-dessous de la surface du tell, où des galeries avaient été ouvertes dès 1902, et qui avait révélé de si beaux fragments de poterie peinte. Ces couches profondes se révèlent maintenant comme appartenant à l'époque historique. Elles sont cependant antérieures à la prédominance complète du sémitisme avec Manichtousou, (?) vers 4000 av. J.-C. C'est avant ce temps que l'art céramique était arrivé à son apogée, pour s'éteindre ensuite dans l'Élam, comme il disparaissait en Égypte sous les influences dites pharaoniques. Mais dès lors il se répandait dans la Méditerranée où il devait plus tard produire tant de merveilles. « Si l'on compare les plus anciennes poteries méditerranéennes, celles d'Hissarlik, de Santorin, de Rhodes, de Mycènes, de Crète, de Chypre avec les vases nouvellement découverts en Égypte et à Suse, on est frappé non seulement, dans certains cas, par l'identité des procédés techniques, mais aussi par d'évidentes analogies dans le sentiment artistique qui guida les peintres (3). »

Les dernières découvertes confirment donc les rapprochements si frappants signalés ici même entre la Crète et l'Élam (4). Dans toute l'Europe très ancienne, rien de semblable. Les tendances artistiques ne naissent qu'au contact des pays mésopotamiens, syriens et égyptiens, mais il est bien entendu que le mouvement est présémitique.

De ces faits, M. de Morgan s'élève à l'observation d'un état capital pour l'histoire

(1) *Metrische Studien*, III, *Samuel metrisch herausgegeben* von Eduard Sievers, *Mitglied der königlsächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, erster Teil : Text. Leipzig, Teubner, 1907. In-4 de 118 pp.

(2) *Les travaux de la Délégation scientifique en Perse au cours de la campagne de 1906-1907*, par M. J. de Morgan, Comptes rendus, 1907, p. 397-413.

(3) *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et B.-L.*, 1907, p. 410.

(4) Il faudrait y ajouter un très beau vase susien orné de croix (*l. l.*, p. 405).

des origines. L'humanité, au moment des glaciers pléistocènes, se trouva comme coupée en deux tronçons par deux grands massifs glaciaires, celui du Nord de l'Europe, depuis longtemps reconnu, et celui dont M. de Morgan a déterminé l'existence, du Caucase à une limite inconnue à l'est; le lac aralo-caspien achevait de fermer le passage entre le bassin de la Méditerranée et la Sibérie, où l'on jouissait alors d'un climat assez doux. Après les temps glaciaires la race méditerranéenne développa seule des arts dont la Sibérie n'a fourni aucun vestige. Cependant la Sibérie s'était refroidie, tandis que le nord de l'Europe et le plateau de l'Iran devenaient habitables. Elle déversa donc sa population sur ces contrées, et c'est ainsi que l'Iran ne fut habité qu'à l'époque des métaux (*énéolithique*), pendant que les peuples sibériens, répandus en Europe, y arrêtèrent l'essor de la peinture et de la gravure dans les cavernes. Ces migrations ne dateraient guère de plus de deux ou trois mille ans avant notre ère. M. de Morgan conclut : « Depuis longtemps je les avais pressenties (ces considérations); mais ne voulant pas les émettre sous forme d'hypothèse, j'ai dû vérifier toutes les bases sur lesquelles je m'appuie, et des années d'observations étaient nécessaires pour grouper et contrôler les faits concluants (1) ». Il résulte bien de cette brillante synthèse que le berceau de la civilisation a été le bassin de l'Euphrate et peut-être plus spécialement la Susiane ou la Chaldée. M. de Morgan ne se prononce pas entre la vallée du Nil et le bassin de l'Euphrate, mais il paraît démontré par l'analogie entre la Crète et l'Élam que c'est de Suse que le rayonnement fut le plus étendu. L'art y fut aussi plus parfait : « Bien que rapprochés l'un de l'autre, ces deux arts offrent cependant une différence très notable. En Égypte, la couleur employée pour l'ornementation des vases n'est jamais adhérente et s'efface au lavage; en Élam au contraire, elle forme un enduit fixe, sorte de vernis que nous retrouvons plus tard perfectionné dans les pays occidentaux (2) ».

Pour en revenir à Manichtousou, M. de Morgan a fait connaître à l'Académie son buste en albâtre, avec un texte traduit par le P. Scheil. Il en résulte que Manichtousou régnait bien à Suse. Un de ses serviteurs fit faire cette statue qu'il voua à Narouti, dieu de l'Élam, sans doute pour le salut du souverain. « Cette statue est l'œuvre d'art la plus ancienne que nous possédions de ces pays; elle est très curieuse par sa facture primitive et fait songer aux monuments archaïques découverts en Égypte. Les yeux, de calcaire blanc, ornés d'une prunelle noire aujourd'hui tombée, sont maintenus dans leur orbite à l'aide de bitume; le visage est grossier d'aspect; la barbe, les cheveux sont conventionnels; quant au texte, il est gravé en cunéiformes linéaires du plus ancien style (3) ».

Comparé à Manichtousou, Hammourabi est un moderne. En général on plaçait son règne vers 2200 av. J.-C. Déjà le P. Scheil avait rabaissé cette date à 2050. Aujourd'hui M. King descend encore un peu plus bas, après l'an 2000 (4). Cette date est certainement favorable à ceux qui identifient Hammourabi à Amraphel et en font ainsi un contemporain d'Abraham (Gen. XIV, 1). C'est ce que M. King a très bien vu. Plaçant l'Exode sous Mernephtah, vers 1234 av. J.-C., il trouve que les 645 ans qui, dans le texte hébreu, séparent l'Exode de la vocation d'Abraham aboutissent au règne de Hammourabi et conclut que la chronologie du Pentateuque est donc plus exacte qu'on ne croyait jusqu'à présent (5). Il est vrai qu'on n'obtient ce résultat —

(1) *L. l.*, p. 412.
(2) *L. l.*, p. 410.
(3) *L. l.*, p. 400.
(4) *Chronicles concerning Early babylonian Kings*, London, 1907, p. 18 s.
(5) *Loc. laud.*

encore assez éloigné — qu'en sacrifiant la chronologie des Rois (I Reg. 6, 1). Le mieux est donc sans doute de maintenir le synchronisme de Hammourabi et d'Abraham, sans trop insister sur la façon d'opérer le raccord.

Les fouilles de Boghaz-Keui, dont le succès avait été si considérable, ont été reprises plus systématiquement au printemps de 1907. Pendant que M. Winckler, assisté de Macridy Bey, récoltait de nombreuses tablettes cunéiformes, les monuments de la capitale des Hétéens étaient étudiés par M. Puchstein, avec le concours de M. Kohl. Les murs de la ville avec leurs tours et leurs portes ou poternes, et deux temples ont été découverts et relevés. Le plus grand temple était construit sur un plan très particulier, surtout en ce qui concerne les passages. Dans l'adytum on a reconnu la place pour une statue. Les travaux seront continués, mais dès à présent le résultat est considérable : c'est une véritable révélation sur l'histoire et la géographie de cette partie de l'Asie et sur les relations des Hétéens avec l'Égypte, l'Assyrie, le Mittani, etc.

La situation critique à laquelle les Juifs étaient exposés sous les Ptolémées, malgré la faveur dont ils ont souvent joui, et peut-être même par réaction contre cette faveur, tel est le sujet d'un beau livre de M. A. Bludau, professeur de théologie à l'Université de Münster : *Les Juifs et les persécutions contre les Juifs dans l'ancienne Alexandrie* (1). L'auteur, un des critiques catholiques qui connaissent le mieux les temps hellénistiques, a esquissé les origines de la diaspora juive en Égypte et ses destinées religieuses, sociales, intellectuelles, en s'arrêtant surtout au mouvement antisémite qui se forma sous les Ptolémées jusqu'à Trajan. Les papyrus grecs nouvellement découverts sont heureusement mis en œuvre; il est bien regrettable que l'auteur ait écrit avant la publication de ceux d'Assouân. C'est un chapitre peu connu d'une histoire qui ne touche guère de moins près aux origines du Nouveau Testament que celle des Juifs en Palestine à la même époque.

Dans sa campagne de 1906-1907, M. Clermont-Ganneau — sans parler des monuments égyptiens — a recueilli une centaine d'*ostraca* (fragments de poterie), écrits en lettres et en langue araméennes. Les auteurs de ces inscriptions sont des juifs établis à Éléphantine au ve siècle avant J.-C.

Une autre découverte, qui promet aussi beaucoup, est celle de la nécropole juive d'Alexandrie. Les faits ont été exposés par M. Clermont-Ganneau (2) à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Cette nécropole, fouillée par M. Breccia, directeur du Musée gréco-romain d'Alexandrie, se trouve à Ibrâhimiyé, non loin du bord de la mer, à peu près à moitié chemin entre l'extrémité est d'Alexandrie et Ramlé. L'épitaphe la plus intéressante est celle d'un nommé *ʿAqabiah, fils de Elyoʿênaï* (3). M. Clermont-Ganneau a constaté que l'écriture est semblable à celle des papyrus d'Assouân, datés du ve siècle av. J.-C. Il a reconnu, de plus, le rapport très étroit entre ʿAqabiah, fils de Elyoʿênaï et ʿAqqoub, fils de Elyoʿênaï, fils de Naʿariah, fils de Chekaniah, fils de Palatiah, fils de Hananiah, fils de Zorobabel (I Chr. III, 24) (4). Aqqoub est vraisemblablement un hypocoristique identique à ʿAqabiah. Le juif d'Alexandrie serait-il donc un descendant de David, mentionné dans la Bible? M. Clermont-Ganneau n'est pas disposé à le croire, parce qu'il lui paraît invraisemblable que les Juifs se soient

(1) *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria*, von Dr. August Bludau, 8° de 128 pp. Münster, Aschendorff, 1906.

(2) *Recueil d'arch. or.*, t. VIII, p. 59 ss.

(3) עקביה בר אלדעינו.

(4) Le texte, assez troublé, ne peut être rétabli avec une entière certitude.

fixés à Rakotis, petite bourgade insignifiante, avant la fondation d'Alexandrie (332 av. J.-C.).

Cette raison de convenance n'est peut-être pas décisive; en tout cas, aucun détail d'écriture n'oblige à descendre plus bas que le ve siècle. En ne comptant que les six générations mentionnées par la Bible à trente ans, on aboutirait à l'an 356 pour la date de la naissance d'ʿAqabiah, mais il a pu vivre très longtemps, de sorte que la coïncidence n'est pas exclue.

De toute façon, quoique le mot *bar* pour fils, au lieu de *ben*, indique l'usage de la langue araméenne, les deux noms propres où le nom de Iahvé paraît deux fois sont certainement juifs. On trouvera dans le même mémoire les autres noms exhumés de la nécropole.

Pays bibliques. — En 1893, j'ai copié sur deux poutres de l'église du mont Sinaï deux inscriptions, importantes pour la date de la construction. Elles ont été reprises par M. Grégoire (1), qui ne pouvait que s'en référer à la *Revue bibliique* (2), où l'une des deux, ma première, et la deuxième de M. Grégoire, était défigurée par deux fautes d'impression. Mon carnet porte :

+ ΥΠΕΡ CΩΤΗΡΙΑC ΤΟΥ ΕΥCΕΒϹ ΗΜΩΝ
ΒΑCΙΛΕΩC ΙΟΥCΤΙΝΙΑΝΟΥ +

L'imprimeur a omis le C de ΒΑCΙΛΕΩC et changé le signe d'abréviation d'ΕΥCΕΒϹ en un C ; il faut donc lire εὐσεβεστάτου.

Mais je maintiens la place de ἡμῶν avant βασιλέως, contre la copie que M. Grégoire a fait exécuter par le diacre Théoclyte, en conformité de style avec l'autre inscription. En même temps M. Grégoire a obtenu copie d'une troisième inscription dont je n'avais pas eu connaissance. En voici le texte en partie restitué par lui :

Κ(ύριε) ὁ Θ(εὸ)ς ὁ ὀφθεὶς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, σῶσον κ(αὶ) ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου Στέφανον Μαρτιρίου οἰκ(οδόμον) καὶ τέκτονα Ἀτλήσιον κ(αὶ) Νόννας κ(αὶ) ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς τῶν τέκνων αὐτοῦ Γεοργίου (3) καὶ Σεργίου καὶ Θεοδώρας.

L'architecte était donc Étienne, et sa femme Nonna. Or l'éditeur rappelle que la *Revue* (4) a publié l'épitaphe d'une certaine Nonna, Νόννα Στεφάνου, que l'on avait crue fille d'Étienne, et qui deviendrait sa femme. Cependant M. Clermont-Ganneau a objecté (5) qu'il était bien étrange que Nonna fût au génitif, si ce mot était gouverné par les mêmes verbes que Στέφανον. Nonna pourrait donc être la mère d'Étienne.

On ne peut que s'associer à la prudente réserve de M. Clermont-Ganneau. [L.].

Recueil d'archéologie orientale, par Ch. Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur à l'école des Hautes-Études, avec planches et gravures. T. VIII, 6e, 7e, 8e et 9e livraisons. Août-novembre 1907. — *Sommaire :* § 10 : Fiches et notules (*fin*). — § 11 : Les inscriptions de Qennesrîn. — § 11 *bis :* Le patriarche de Jérusalem Eustochius. — § 12 : Le milliaire de Yabroûd. — § 13 : Épigraphie punique. — I. *Fragment d'une nouvelle dédicace.* — II. *R. E. S., n° 183.* — III. *ʿAbdalôï et ʿAbdalonim.* — § 14 : Deux inscriptions israélites archaïques de Gezer. — § 15 : Monnaie de Pella au nom de l'impératrice Lucilla. — § 16 : Épigraphie grecque et romaine. — I. *Le sépulcre à étages de Sa-*

(1) *Bulletin de correspondance hellénique*, 1907, p. 327 ss. : *Sur la date du monastère du Sinaï.*
(2) *RB.*, 1893, p. 634.
(3) *Sic?*
(4) *RB.*, 1903, p. 126 (et non 279).
(5) *Recueil d'arch. or....* t. VIII, p. 77.

larama. — II. *Pancharius*. — § 17 : Mots grecs dans le Talmud, אבטיונא ὀπτίων. — § 18 : L'inscription grecque de Ammân. — § 19 : La dédicace de Gerçaphon. — § 20 : Papyrus et ostraca araméens juifs. — I. *Papyrus Sachau*. — II. *Ostraca Lidzbarski*. — III. *Papyrus et ostraca Cowley*. — § 21 : *Fiches et Notules*. — Pèlerins de Terre Sainte et guides juifs. — Le Livre des Neuf Sphères. — La dédicace gréco-nabatéenne de Milet (*Planche VI*). — La basilique du Saint-Sépulcre. — Mithra. — Forgerons et Poètes. — La patriarche Eustochius. — *Planches II à V* (§ 8, l'antique nécropole juive d'Alexandrie).

Palestine. — *PEFund*, *Quart. Statem.*, oct. 1907. — M. P. J. Baldensperger, *L'immuable Orient* (*suite*) : les aires, dépiquage et vannage du grain, horticulture, vergers. — M. Macalister, *Échantillons d'esprit et d'humour fellaḥ*. Durant le chômage au chantier de Gézer, entre les deux firmans, M. Macalister avait dressé son contremaître arabe, Yousef Ḥaṭṭar Cana'ân, pour une enquête folk-lorique. Le jeune et intelligent Arabe, muni des indications les plus précises, a rempli sa tâche nouvelle avec zèle et succès. Le butin considérable qu'il a recueilli comprend sans doute quelques non-valeurs ; mais sa qualité d'indigène sera en beaucoup de cas une excellente garantie. Dans les flâneries sans fin autour d'une cafetière ou devant un *narghileh*, à l'ombre des haies de cactus, ou parmi les palabres du soir et du matin à travers champs et villages, il a pu saisir sur le vif, sans exciter aucune défiance, maint usage qu'on dissimule volontiers à l'hôte européen, ou qu'on lui explique avec des nuances de roublards. C'est la traduction simplement coordonnée de ces documents qui est entreprise sous le titre indiqué. Les récits piquants et pittoresques de ce premier article font bien augurer de la série. — M. Jennings-Bramley, *Les bédouins de la péninsule sinaïtique* : « étiquette », paix, guerre, razzia — noter l'influence du « saint » qui vit à peu près invariablement dans chaque tribu ; aussi la perspicacité surprenante du bédouin pour discerner, parmi les traces laissées sur le sol, entre la piste d'un *gôm* — troupe ennemie — et le passage d'une caravane inoffensive. — Le Rév. C. Hauser, *Notes de géographie de Palestine* : Maḥanaïm, la forêt d'Éphraïm, etc. — pas assez au courant des observations plus récentes que celles de Conder, Tristram et Palmer dont il est tout à fait esclave. — M. J. M. Tenz, *L'Acra des Grecs* : à l'ouest du Ḥaram, vers le Saint-Sépulcre, au « nord de la ville basse » (*lower city*, p. 591. C'est à la rigueur intelligible, mais à coup sûr M. Tenz s'embrouille dans *haute* et *basse* ville, puisque précédemment — *Q. St.* 1906, p. 158 — cette même Acra était indiquée par lui : *north of the upper city*). — M. l'archid. Dowling, *Monnaies intéressantes de Pella et de Bettîr*. Sauf examen nouveau et très attentif par le possesseur, j'estime provisoirement que le bronze « unique » et « exceedingly rare » de Pella, acquis à Jérusalem en mars 1907, est faux. Il doit être issu de la même officine que les nombreux sicles argentés — quelques-uns tout argent — qui circulèrent au printemps passé comme provenant de Bettîr, lieu bien connu de la suprême résistance juive contre les Romains. Une affluence peu commune de touristes collectionneurs, dès le début de la saison, avait fait rafle de toutes les « antiques » sur le marché, en général à des prix invraisemblables. L'approvisionnement nouveau ne pouvait manquer d'être prompt (cf. *RB.*, 1907, p. 410). J'ai eu quelques instants en main, vers la fin de février, un lot important de soi-disant sicles de Bettîr. Parmi eux — si mes souvenirs ne me trompent pas totalement — trois ou quatre pièces de l'an I, modestement offertes « au rabais » à 150 francs l'une. La multiplicité soudaine de cette pièce rare était à elle seule un indice, et au surplus la tricherie était cette fois peu savante... A ce stock on avait joint des objets tout à fait

authentiques — et non moins insignifiants — provenant bien des fouilles clandestines de Bettîr : bronzes de la Révolte, balles de fronde, pièces de céramique, etc. N'ayant pas eu sous les yeux la monnaie de Pella acquise par M. Dowling, je n'en juge que par sa reproduction un peu faible (p. 296). Plus d'un détail y est extraordinaire. Il ne sera peut-être pas impossible de recomposer une petite famille plus ou moins légitime autour de cette disgracieuse *Mater castrorum* figurée au revers du joli buste de Lucilla dans ce malheureux bronze *unique* (1). — *Une porte ancienne à l'orient du Saint-Sépulcre* est un titre sous lequel collaborent MM. Spyridonidis, Hanauer et Dickie : on se doute bien qu'il s'agit du débris étudié dans *RB.*, 1907, p. 586-607. M. Spyridonidis, dont on sait maintenant le zèle archéologique et les habitudes scientifiques (cf. *RB.*, 1907, p. 607 ss. et 474 s.), annonce la découverte — sans même dire à qui elle est due — en une vingtaine de lignes agrémentées de réflexions établissant qu'il n'a pas du tout une idée claire du sujet où il mêle propylées, muraille juive, portes de la ville et de l'Anastasis. Le plus plaisant est qu'il accompagne cela d'un plan schématique sans relation avec sa note et tout à fait de nature à montrer que le distingué architecte grec *adopte* aussi volontiers des idées dont il n'a pas la primeur qu'il *compose* ailleurs des documents archéologiques (2). Les dix ou douze lignes du Rév. Hanauer sont plus précises. Avec ces données il y avait juste de quoi tendre un piège à la religion de M. l'architecte A. C. Dickie (3). En une note qui commence par faire ressortir l'intérêt de la trouvaille de M. Spyridonidis, — noter qu'il n'a été pour rien dans l'affaire, — M. Dickie raccorde comme il peut le nouveau fragment de muraille à ce qui était connu précédemment ; on n'est pas peu surpris de voir sa prudente recherche aboutir subitement à cette conclusion qu'une seule chose est sûre d'après la récente trouvaille, c'est que la théorie du second mur à l'orient du Saint-Sépulcre doit être abandonnée... Voilà qui dépasse avec ampleur les données techniques sur lesquelles opérait ici le savant architecte, et je me permets d'en appeler de son verdict. — M. W. G. Masterman, *Observations à la mer Morte*, automne 1906, printemps 1907. — M. R. Nassar et Dr Torrance, *Observations météorologiques à Tibériade*, 1904-1906 et *Niveaux du lac*. — M. Th. Gill, note sur le poisson *Coracinus* de Fl. Josèphe. — M. A. Lipman, note talmudique pour montrer que *Sion* désigne la colline du Temple. — M. S. H. Cook, notes sur *la Chronologie babylonienne* (4) et sur diverses *épigraphes de Gézer* intéressantes pour l'histoire de l'alphabet ou la métrologie hébraïque.

Mittheilungen und Nachr. des deut. Pal. Vereins, 1907, n° 4. — D'après une obligeante communication de documents officiels par M. le consul d'Allemagne à Jérusalem, M. G. Hölscher publie les *Divisions administratives de la Syrie contemporaine*

(1) M. Cl.-Ganneau, *Recueil...*, VIII, p. 113 s., sans émettre de soupçon sur la pièce, vient d'en signaler l'anomalie.

(2) Il serait sans aucun intérêt d'indiquer ici sur quelle suggestion M. Spyridonidis a eu l'idée de dessiner son schéma. Un vœu sera mieux en situation. Puisque le *PEFund* semble s'être acquis la collaboration de M. Spyridonidis, ne pourrait-il en obtenir quelques renseignements graphiques ! — un peu sûrs ! — au sujet du vieil et intéressant *ḥammâm* arabe qui est en train de devenir « sanctuaire », près de la porte Sitty Mariam ? Voilà longtemps qu'on travaille à cette transformation. Les gens sûrs y sont admis déjà à porter leur dévotion et leur obole ; cependant la consigne demeure sévère contre les gens d'archéologie... [H. V.].

(3) Un peu aussi, je le crains, celle de M. Clermont-Ganneau. En étudiant cette très superficielle note (*Rec. d'arch. or.*, VIII, p. 145), le savant maître exprime la confiance qu'on découvrira à l'orient de la façade « un grand escalier ». L'article de *RB.* (qu'il a trouvé *bien documenté*) s'expliquait pourtant clairement au sujet de cet escalier (1907, p. 592 s., 598)...

(4) Une malencontreuse coquille défigure un peu la pensée de M. Cook, p. 319 : lire *no* au lieu de *on* au début de la l. 6, car le raisonnement tend sans doute à prouver qu'il « n'y a pas un grand intervalle » entre Sargon Ier et Our-Engour, et que la date du premier — ci-devant 3800 — doit être considérablement abaissée.

et le cadre précis des fonctionnaires. — M. G. Dück, *Une rafale de pluie* (? *Regenböe*) *à Jérusalem... le 16 avril 1906* : étude technique d'un orage localisé d'une manière étrange et dont la violence causa chez les indigènes une panique un peu gaie. M. Dück fournit également d'excellentes tables d'observations météorologiques à Jérusalem en 1906. — Parmi les nouvelles on remarque surtout celle-ci : l'Université américaine de Harvard a obtenu un firman pour fouiller *Sebastiyeh*, l'antique Samarie. Les travaux, inaugurés avec un crédit préliminaire de 200.000 francs, doivent durer cinq ans. Ils ont déjà eu, paraît-il, d'importants résultats sur lesquels nous tâcherons d'obtenir le plus tôt possible quelques informations précises au profit de nos lecteurs. — Le n° 5 des *Mittheil.* est occupé en grande partie par le compte rendu des travaux de Sellin à Jéricho. — M. Blanckenhorn dresse le tableau des observations météorologiques de M. Zacher à la nouvelle colonie allemande Wilhelma, près Lydda, en 1906. — M. Dück rend compte de la température à Jérusalem en janvier-février 1907, pluies, vents, nuages, pression atmosphérique, etc. — Nouvelles courantes. — N° 6, État financier du *Verein*.

Dans l'*American Journal of Archaeology* (XI, 1907, 315-320), M. le prof. B. W. Bacon publie une inscription grecque trouvée au cours d'un voyage vers les sources du Jourdain. M. Bacon a été directeur de l'Institut américain à Jérusalem pendant l'exercice 1905-1906. L'Institut chevauchait sous sa conduite sur le chemin séculaire des caravanes entre *Abîl* et *Tell el-Qâdy*, quand M. Bacon fils, membre de la docte caravane, aperçut ce texte gisant presque au bord du chemin, à moins d'un kilomètre à l'occident du pont d'*el-Ghadjâr*, quand on marche vers l'antique Dan. L'inscription est gravée sur un gros bloc de basalte en partie fruste, aminci par le haut en manière de stèle dont la base devait être fichée en terre. La hauteur totale du bloc est de 1m,50, sa plus grande largeur de 0m,60 et son épaisseur moyenne de 0m,25. La résistance extraordinaire du basalte explique en partie l'inélégance de la gravure. M. Bacon publie deux photographies du texte permettant — à quelques obscurités près — un contrôle de sa lecture reproduite simplement en transcription typographique pour l'ensemble, avec discussion spéciale de quelques passages. Il a très bien vu qu'il s'agit d'une borne de propriété privée érigée sous les empereurs Dioclétien et Maximien par les soins d'un *censeur* dont le nom échappe, et il a groupé de façon très érudite d'autres ὅροι qui éclairent celle-là. Sur quelques points toutefois sa lecture n'est pas pleinement satisfaisante et rendrait utile un nouvel examen de la pierre (1). A ne s'en tenir qu'aux fac-similés fournis il faut déjà modifier quelques nuances. Nous lirions : Διοκλητιανὸς | καὶ Μαξιμιανὸς | σεβ(αστοὶ)[1] καὶ | Κωνστάντιος | καὶ Μαξιμιανὸς | Κ(αί)σαρες, λίθον δι|ορίζοντα ἀγροὺς[2] | ἐποικίου Χρησιμι|ανου στηριχθῆ|ν(αι) ἐκέλευσαν, | φροντίδι Ελ·ου[3] | στατοῦ τούτου δι|ὰ κημ[σίτορος]. *Dioclétien et Maximien Augustes, et Constance et Maximien, Césars, ont ordonné que* [*cette*] *pierre délimitant les champs du bourg de Chrésimianos, soit érigée sous l'intendance d'Elias magistrat* (?) *dudit* [*lieu*] *par le censeur.*

1. La lecture CϵBB, abréviation assez usuelle d'ailleurs, pour σεβαστοί, paraît claire à la ligne 3 de la première phot. ; M. Bacon transcrit CϵBK et traduit « august Caesars », ce qui est un peu incompatible ; les deux *Césars* sont d'ailleurs mentionnés après. — 2. Le *sigma* final de ἀγρούς est apparemment clair dans le fac-similé. La lecture de M. Bacon, ἀγροῦ ἐποικίου (p. 320), est donc aussi peu justifiée que difficilement explicable. Il traduit cela par « a country estate » (p. 320) et il le glose

(1) On signale (p. 317) que la pierre a été mise en sécurité contre une détérioration du texte : il semble pourtant qu'elle a été laissée sur place.

ailleurs : « the farm adjoining the villa of... » (p. 317), ce qui manque au moins de précision. Les champs en question ont bien l'air d'être ceux d'une métairie au nom de Chrésimianos — la lecture de quelques lettres est notée comme douteuse ; le nom est, je crois, nouveau, mais de bonne physionomie; cf. Χρήσιμος n. pr. m. dans Pape. — 3. Ελιου ne serait-il pas pour Ἡλίου, n. pr. connu? M. B. a transcrit seulement ϵΛΙ, avec doute sur Ι et indication d'une lettre ou deux à la suite. Cet Ι semble ferme dans le fac-similé où l'on croit bien saisir en outre ΟΥ. La ligne qui suit n'a aucune difficulté de déchiffrement, mais beaucoup d'interprétation. M. Bacon a pris le parti de la rattacher à ce qui précède et de lire : φροντίδι ἐπιστάτου τούτου, quoique la combinaison ne lui agrée pas de tous points.... et à juste titre. Sans entrer plus avant dans la discussion du cas, ne pourrait-on s'autoriser plutôt du sens que les dictionnaires attribuent à στατός employé elliptiquement en sous-entendant ἄρχων? Στατός désigne alors une « sorte de magistrat (?) », qui serait bien en situation ici. L'intendance du bornage serait dévolue, ainsi comme nous dirions, à l'employé du cadastre en cet endroit, τούτου se rapportant probablement à l'ἐποικίου antérieur; à moins qu'on ne préfère — ce qui paraît moins vraisemblable — l'entendre au sens absolu : le magistrat (?) prépose à *cela*. On ne peut guère songer à στατουτου, transcription de titre romain *statutus* (cf. *Cod. Theod.*, lib. VI, tit. 30), car il y aurait un του de trop. Constance Chlore et Maximien Galère furent créés *Césars* par les empereurs Dioclétien et Maximien Hercule le 1er mars 293; ils devinrent *Augustes* au printemps de 305 après l'abdication de Dioclétien et de Maximilien Hercule. L'inscription découverte par M. Bacon se trouve ainsi datée avec une relative précision entre mars 293 et mai 305.

Varia. — A l'ouverture des cours de l'Université S.-Thomas, à Manille (2 juillet 1907), le R. P. Donato Berriozabalgoitia, professeur d'hébreu, a exposé dans un discours très étudié la situation des études d'Écriture sainte (1). Tout en maintenant bien fermement la doctrine catholique traditionnelle, il a insisté sur la nécessité de la critique, « légitime et nécessaire dans toutes ses branches pour mieux comprendre et expliquer la Bible ». Si on s'en est fait une arme contre l'Église, c'est par suite d'un abus qui se comprend assez, puisque cette critique en est encore à ses débuts. Le R. P. a les paroles les plus obligeantes pour *l'École Biblique* et pour la *Revue*. Cela fait toujours plaisir, surtout quand cela vient de si loin, et quand cela est dit avec une si cordiale sympathie, en présence de tout le docte corps professoral.

Le P. Lagrange a reçu la très courtoise lettre qui suit; nos lecteurs la liront avec intérêt; pour éviter les longueurs d'une discussion, il demande à l'auteur la permission d'insérer quelques notes.

Très Révérend Père,

Grâce à l'obligeance d'un ami, j'ai pu prendre connaissance de l'article que vous avez consacré à mon livre : « Les commencements du Canon de l'A. T. », dans la *Revue biblique* d'avril 1907. J'aurais voulu pouvoir y répondre plus tôt : diverses circonstances m'en ont empêché.

Pour être plus bref, je ne relèverai dans votre compte rendu que les points qui concernent ma thèse elle-même.

Mon « système ne vous paraît ni cohérent ni solide » (p. 309). C'est une appréciation toute *subjective* qui ne s'accorde guère avec ce que V. P. R. dit (p. 310) : « Si le

(1) *Discurso leido en la apertura anual de los estudios, edición oficial*, Manila, 1907. In-4° de XXXII-112 pp.

R. P. Jean-Baptiste a fait quelque chose, c'est de mettre à bas tous ces arguments et par conséquent la thèse qu'ils étaient destinés à étayer ». La thèse en question est la traditionnelle. Si la mienne n'est « ni cohérente ni solide », comment a-t-elle pu renverser celle-là? « Operatio sequitur esse, » disait s. Thomas. Si l' « esse » est invalide, l' « operatio » peut-elle être valide (1)?

C'est tout ce que je trouve, T. R. P., dans votre article contre le fond même de ma thèse, par conséquent contre l'essentiel de mon livre. Vous avouerez que c'est peu. Passons à quelques détails importants.

A votre avis, T. R. P., d'après ma thèse « des écrivains inspirés de Dieu, au lieu de publier avec respect les livres de Moïse, les ont abrégés, coupés en fragments et mal ajustés, *de façon à détruire le bel ordre chronologique du journal* » (p. 309). Et un peu plus bas : « Les écrits de Moïse, sans doute inspirés de Dieu, ont été misérablement mis en pièces et mal recousus par des auteurs inspirés, non pas pour les mettre à jour par suite du progrès religieux et social, *mais pour le plaisir de dépecer et de recoudre maladroitement des documents sacro-saints* ». Laissez-moi croire, T. R. P., que votre plume a dépassé votre pensée. Je n'ai pas insinué, ni ma thèse n'insinue par elle-même, que le ou les rédacteurs sacrés du Pentateuque ont rendu à leur façon, sur un plan à eux, les documents de Moïse « de façon a détruire le bel ordre chronologique du journal », « pour le plaisir de dépecer et de recoudre maladroitement des documents sacro-saints ». Animés de l'Esprit divin, ces hommes ne pouvaient avoir des sentiments aussi bas (2). Jugez-en vous-même, T. R. P. — Dans votre compte rendu de mon livre, vous avez eu certainement en vue d'en donner une esquisse fidèle : vous l'avez donc résumé à votre façon, citant quelques-unes de mes lignes, non dans l'ordre qu'elles occupent dans mon écrit, mais selon qu'il vous a paru bon de les placer. Aurais-je, pour cela, le droit de dire que vous avez manqué de respect à mon livre et que votre esquisse a été tracée « de façon à en détruire l'ordre »? « pour le plaisir de le dépecer et de le recoudre maladroitement »? Une telle pensée de ma part, à votre égard, irait contre la charité; elle m'est interdite. Vous avez résumé mon étude parce que c'était nécessaire, et mes textes ont été cités par V. P. dans l'ordre qui lui a paru le meilleur. Dès lors pourquoi ne pas penser que les rédacteurs inspirés du Pentateuque, auxquels Dieu laissait une certaine latitude de rédaction, mais obligés par Dieu de résumer l'œuvre de Moïse, ont traité respectueusement cette œuvre, tout en lui donnant une physionomie nouvelle, sans altérer le moins du monde, néanmoins, les pensées ou données de Moïse? Ma thèse s'accommode parfaitement à cette supposition; elle n'exige pas celle que vous avez émise.

Et puisque ma thèse suppose dans les écrivains inspirés postérieurs un profond respect pour les écrits de Moïse « dans leur ensemble », elle suppose aussi qu'ils ont « respecté sa pensée dans le détail ». Il ne pouvait en être autrement : ces rédacteurs étant animés par l'Esprit-Saint pour faire leur travail. — Ont-ils « retranché » quelques-unes des données de Moïse? Ce n'est pas impossible, puisque les évangélistes ont omis quelques choses de la vie de Jésus-Christ. Inspirés par Dieu, ne mettant dans leur œuvre que ce que le Seigneur leur commandait d'y insérer, ils ont pu faire quelques omissions sans manquer de respect à Moïse. S'ils l'ont fait, ç'a été par ordre du Ciel. Il en est de même des détails historiques qu'ils ont « ajoutés », dans leur narration, aux écrits de Moïse.

Vous dites encore, T. R. P. : « Qui nous garantit qu'ils n'ont pas complété selon

(1) [On détruit quelquefois sans rien mettre à la place (L.).]

(2) [Sans doute, et c'est pour cela qu'on ne peut accepter une hypothèse qui conduirait à croire qu'ils ont été du moins bien malavisés (L.).]

les besoins du temps, et qu'ils n'ont pas transformé? » En vertu de l'inspiration, ils n'ont pu « transformer » les données de Moïse : cela est évident. Ont-ils complété la législation mosaïque « pour la mettre à jour par suite du progrès religieux et social »? Ce n'est pas nécessaire. Éclairé par Dieu sur l'avenir de son peuple, Moïse a pu, sous l'inspiration divine, donner des lois pour cet avenir. Il l'a fait en ce qui concerne la royauté future. Dès lors, les rédacteurs inspirés postérieurs n'auraient eu qu'à reproduire ces lois dans le Pentateuque. Mais, supposé que ces rédacteurs aient réellement « introduit des développements religieux » dans la législation mosaïque, ils l'auront fait légitimement, puisqu'ils écrivaient sous la dictée de Dieu. De plus, ces « développemeuts » pouvaient n'être que la conséquence logique de principes posés par Moïse lui-même; ils exprimaient donc fidèlement la pensée de Moïse; ils n'en étaient point une transformation, une déformation, une altération. En les consignant, sous l'inspiration divine, les rédacteurs postérieurs pouvaient dire comme le Christ : « Non veni solvere, sed adimplere »; nous ne détruisons pas la Loi; de par la volonté de Dieu, auteur de cette loi, et sous son inspiration, nous la mettons dans tout son jour. Nous faisons légitimement ce que Moïse aurait fait lui-même si Dieu le lui avait alors inspiré. — Ainsi, ces développements, s'ils ont eu lieu, pouvaient être donnés sous le nom de Moïse qui en avait énoncé le principe sous l'inspiration de Dieu : poser un principe n'est-ce pas en poser les conséquences (1)?

T. R. P., vous dites encore : « Enfin, savons-nous si nous avons même encore des fragments de Moïse? assurément ils ne forment pas la plus grande partie du Pentateuque, d'après les critères de l'auteur ». Il est à peine besoin, après ce qui précède, de répondre à ce doute : j'ajouterai cependaut encore quelques mots. Puisque les derniers rédacteurs ont résumé, sous l'inspiration divine, les écrits de Moïse, il est possible que nous ayons peu de fragments *littéraux* de Moïse dans le Pentateuque; néanmoins, à part quelques détails historiques concernant Moïse lui-même ou des faits survenus après Moïse, il est manifeste que le Peutateuque, écrit sous l'inspiration de Dieu, est la reproduction des énoncés de Moïse, sous une forme plus concise, sauf peut-être en quelque endroit où, au contraire, le rédacteur postérieur aurait développé quelque loi dont Moïse aurait seulement posé le principe (2). Donc, dans sa plus grande partie, le Deutéronome n'est que l'expression résumée des écrits de Moïse. C'est là ce qu'implique ma thèse et ce qui en découle logiquement.

Parlant de moi, vous dites aussi : « Plus d'un sera convaincu, par ses arguments, que le Pentateuque actuel date de la captivité; on lui demandera d'autres raisons pour admettre l'existence du journal historique de Moïse et de ses deux volumes de loi. *Car, enfin, si les textes qui disent qu'il les a écrits devaient s'entendre dans le même sens large qui est celui du P. Jean-Baptiste?* » Je suis étonné, T. R. P., d'une pareille difficulté sous votre plume. N'avons-nous pas, dans le langage courant, des locutions qui se prennent dans leur sens strict et des locutions entendues dans le sens large? Et quelqu'un conclut-il qu'il faut toujours entendre nos phrases dans le sens large? Par exemple, si l'on dit que tel architecte a bâti tel édifice, il est manifeste pour tous que cette proposition doit être acceptée dans le sens large; nul n'ignore que l'architecte ne fait ni le maçon, ni le charpentier, ni le vitrier, etc. Chacun sait qu'il se borne à donner le plan du monument, à prévoir les matériaux et à surveiller leur mise en œuvre. Au contraire on prend à la lettre le témoignage des ouvriers disant :

(1) [*Transeat!* mais la recension n'opposait rien là-contre. Avec cette concession, qui n'est, il est vrai, qu'hypothétique, le R. P. ne peut rien objecter contre le système des sources, du chef de la tradition (L.).]

(2) [Même réflexion (L.).]

C'est nous qui avons fait ces murs, ces portes et fenêtres, etc. Personne n'a là-dessus aucune difficulté et ne se demande s'il faut prendre au sens strict le langage des ouvriers. Or, l'Écriture — et ceci est incontestable — fait comme nous : elle use parfois de formules qu'il faut prendre à la lettre et parfois d'expressions que l'on doit entendre au sens large. Comment distinguer ces deux sortes de locutions ? Comme on le fait dans le langage profane. Le plus ordinairement, peut-être, nous nous exprimons dans un langage qu'il faut prendre au sens strict ; mais si une proposition ne nous paraît pas pouvoir être acceptée en ce sens, nous l'entendons au sens large. L'usage de la langue, le contexte du discours ou quelque autre circonstance suffisent ordinairement à nous faire opérer ce discernement. Il en est de même pour le langage biblique. Et rien ne prouve que les textes scripturaires selon lesquels Moïse a écrit un journal et deux volumes de lois doivent être entendus au sens large : on doit donc les accepter au sens strict. Tout au plus, en ce qui concerne les textes législatifs, on peut admettre que Moïse les dicta à un secrétaire, comme Jérémie dicta ses prophéties à Baruch. Malgré cela, il n'en resterait pas moins que ces textes législatifs sont de Moïse. Au regard des textes historiques, Moïse, par exemple dans les recensements, a pu recueillir les statistiques écrites à ce sujet par ses agents, tels que les chefs de tribus. Assisté de l'Esprit divin, il a vu si ces statistiques étaient exactes ; après quoi il les a faites siennes. Authentiquées par lui, on peut légitimement les regarder comme son œuvre. Ma thèse s'accommode parfaitement de ces hypothèses ; elle ne les exige pas, car il est possible que Moïse ait écrit *propria manu* les deux livres de lois et le journal historique. Et, puisque, encore une fois, rien n'oblige dans la Bible à entendre au sens large les textes qui affirment que Moïse a écrit (soit par lui-même, soit par un secrétaire) ses deux volumes législatifs et son journal historique, nous devons prendre ces textes dans leur sens strict (1).

Un peu avant cette objection, vous dites encore (p. 309) : « Nous ne voyons pas comment cette opinion (la mienne, selon laquelle le Pentateuque est de Moïse pour le fond, et d'un autre auteur inspiré postérieur, pour la forme) s'accorde avec une idée saine de l'inspiration ». Et moi, T. R. P., je ne vois pas en quoi cette opinion est opposée à la notion catholique de l'inspiration. Après avoir lu votre phrase, j'ai relu l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII concernant cette notion et je n'y ai rien trouvé qui pût faire croire que mon opinion est inexacte. Prenons, du reste, des exemples. Les évangélistes ont rapporté les discours de Notre-Seigneur, discours inspirés s'il en fut. Les ont-ils reproduits mot à mot et *in extenso?* Non, certainement, en bien des cas. Ils étaient pourtant inspirés aussi les Évangélistes. Et pourtant ils ne nous ont transmis que le fond des discours du Sauveur ; la forme de ces discours, écrits dans l'Évangile, est des évangélistes. Saint Paul a également prêché, et ses discours étaient inspirés ; saint Luc qui en a rapporté quelques-uns dans les *Actes,* les a-t-il toujours reproduits à la lettre ? Non encore, il les a parfois résumés à sa façon. Ici encore, donc, le fond de ces discours est de l'apôtre, la forme est de son compagnon de route, également inspiré. Ces faits vont-ils contre la notion catholique de l'inspiration ? Certainement non (2). Pourquoi donc mon opinion au sujet du Penta-

(1) [Si ces textes sont pris dans le sens strict, ils doivent être entendus, comme on l'a fait avant que la question littéraire fût posée, de la rédaction actuelle ; si on les entend dans un sens large, personne ne peut dire au juste en quoi consistaient les ouvrages de Moïse que le R. P. estime avoir été perdus (L.).]

(2) [Tout cela est très juste ; l'argument ne le niait pas, et devait être pris *ad hominem :* si vous admettez tout cela, vous ne pouvez rien objecter au système des sources du chef de l'inspiration (L.).]

teuque, absolument calquée sur les susdits faits, serait-elle en désaccord avec la notion catholique de l'inspiration ?

Enfin, vous supposez que selon moi « l'inspiration ne dispense pas un écrivain sacré de faire de menues confusions et d'être dans l'impuissance d'identifier les vrais noms des femmes d'Esaü » (p. (308). — L'impuissance d'identifier les divers noms d'une même personne n'a rien à voir avec l'inspiration. L'inspiration décide un homme à écrire ce que Dieu veut qu'il écrive; elle le préserve en outre de toute erreur en écrivant. Si donc une personne porte plusieurs noms (1), l'écrivain sacré en la désignant tantôt par un nom, tantôt par un autre, ne commet aucune erreur et la notion de l'inspiration est sauve. Que si ce rédacteur inspiré ignore que ces divers noms désignent la même personne, il s'ensuivra seulement que Dieu ne l'aura pas éclairé sur ce point, par un moyen quelconque. Et nous savons que le cas n'est pas chimérique. Parlant des urnes des noces de Cana, l'évangéliste se borne à dire qu'elles contenaient « metretas binas *vel* ternas» (*Joan.* 2, 6). Saint Luc est tout aussi imprécis quand il dit que Marie, au jour de sa purification, offrit « par turturum *aut* duos pullos columbarum » (*Luc.* 2, 24). Preuve que Dieu n'éclaire pas toujours ses écrivains sur les menus détails, et que ce manque de lumière n'est pas incompatible avec l'inspiration.

Quant aux confusions que j'ai signalées dans les diverses listes généalogiques d'Esaü, ma pensée n'était pas de les attribuer au second rédacteur inspiré, mais à des copistes. Relisons ma phrase : « Il y a là des variantes qu'on ne peut imputer à des fautes de copistes, etc. » Je n'ai pas dit : « *toutes* ces variantes... », mais, j'ai dit équivalemment : « *certaines* variantes... ». Je n'ignore pas que notre texte actuel biblique n'est pas de tous points conforme au texte original, et cela par la faute des copistes. Sans doute, pour plus de clarté, j'aurais dû dans le passage cité m'exprimer plus catégoriquement; mais, visant à la brièveté, j'ai fait une phrase concise pensant à l'adage : *Intelligenti pauca.* J'aurais dû ne pas trop m'y fier dans le cas présent et dans son analogue où je relève la confusion faite, en un endroit de la Genèse, entre les fils et les petits-fils de Benjamin. Je disais : « Le texte de la Genèse est inexact. Moïse... n'a pu rédiger la Genèse telle qu'elle est. Dans ce dernier livre, où les petits-fils sont distingués des fils, il n'aurait pas mis pêle-mêle les fils et les petits-fils de Benjamin. Cette confusion doit être attribuée à un écrivain postérieur à Moïse ». On le voit : ma conclusion est indéterminée. C'est son tort : j'aurais dû préciser et dire que cette confusion est imputable à un copiste (2). Si j'avais à recommencer mon livre, je veillerais à éviter cet écueil.

Mais, outre la question de brièveté, lorsque j'écrivais ce livre, j'avais surtout en vue d'émettre une idée nouvelle qui me paraissait utile pour résoudre les difficultés que soulève l'étude du Pentateuque et des autres livres bibliques. Ne voulant que suggérer une nouvelle manière d'envisager la question, je n'avais pas à résoudre à fond le problème ; il me suffisait *d'esquisser* sa solution. Or, toute esquisse est ordinairement un peu défectueuse quant aux détails; elle requiert certaines corrections, et ces corrections sont indiquées par la discussion que soulève la solution proposée. Loin d'être blessé par les critiques que vous avez faites, T. R. P., de mon écrit, je vous en suis reconnaissant. Il me semble toutefois que ma thèse, prise dans ce qu'elle a d'essentiel, n'en a pas trop souffert, qu'elle est cohérente et solide et qu'elle mérite d'être étudiée plus à fond sous tous ses aspects. Je persiste à croire qu'elle peut aider à résoudre le problème des origines du Pentateuque, car elle tient compte de la thèse tradition-

(1) [C'est ce qu'il faudrait prouver (L.).]

(2) [Mais alors que deviendra l'argument? et qui prouvera qu'il y a eu un *rédacteur* autre que Moïse? (L.)]

nelle et des idées nouvelles suivant cette parole du Christ : « Omnis scriba doctus in regno cœlorum... profert de thesauro suo nova *et* vetera ».

Serais-je indiscret, T. R. P., en vous priant humblement de publier ma réponse dans la *Revue biblique*, afin que vos lecteurs puissent connaître le *pour* après avoir entendu le *contre?* D'avance je vous en remercie et vous prie de me croire,

Très Rév. Père,
Votre très humble serviteur en N.-S.

Fr. Jean-Baptiste,
O. F. M.

Nous avons connaissance, au moment où la *Revue* est déjà composée, d'un important document émané du Saint-Siège, sur la revision de la Vulgate, que nous insérons ici comme éclairant la question traitée par le R. P. Lagrange :

Dilecto filio Aidano Gasquet, abbati congregationis anglo-benedictinae praesidi, Pius Papa X, salutem et apostolicam benedictionem.

Dilecte Fili, Delatum sodalibus Benedictinis munus pervestigationum Studiorumque apparandorum, quibus nova innitatur editio Conversionis Latinae Scripturarum quae Vulgatae nomen invenit, adeo equidem arbitramur nobile ut gratulari vehementer non tibi modo, sed sodalibus universis tuis, iis maxime, qui adiutores clari operis erunt, debeamus. Operosum et arduum habetis propositum facinus, in quo sollerter, memoria patrum, celebres eruditione viri, ipsoque e Pontificum numero aliquot, felici haud plane conatu, elaborarunt. Adiungentibus vobis rei illustri animum, non est dubitationi locus, finem vos concrediti muneris fore assecuturos, qui finis restitutione continetur primiformis textus Hieronymianae Bibliorum Conversionis, consequentium saeculorum vitio non paullum depravati. Explorata, qua Benedictini Sodales pollent, paleographiae historicarumque disciplinarum scientia, eorumque compertissima in pervestigando constantia, certo securoque animo doctos esse iubent perfecta vos investigatione antiquos Codices universos Latinae Scripturarum Interpretationis, quotquot adservari in Europae Bibliothecis ad haec tempora constat, esse examinaturos; idque praeterea habituros curae, Codices ubique conquirere in lucemque proferre qui usque adhuc incomperti lateant. Has vero conquisitiones valde exoptandum ut, quo minore fieri negotio possit, persequi cuique vestrum fas sit; ideoque praefectis tabulariorum bibliothecarumque studia vestra impense commendamus, nihil ambigentes quin, pro sua in doctrinas Librosque sacros voluntate, omnem vobis gratiam impertiant. — Singularis praestantia rei et concepta de vobis ab Ecclesia expectatio; illud certe dandum est laudi, pervestigationes istiusmodi ita perficere ut nulla ex parte reprehendendae videantur; talia haec profecto sunt ut aperte inde appareat, oportere id opus ad absolutionem plane ac perfectionem afferri, ductuque confici normarum, quae plurimi apud disciplinas id genus aestimentur. Equidem intelligimus longo vobis opus esse temporis spatio ut, munus exitu fausto concludatis; talis namque agitur res, quam animis aggredi et perficere necesse est curarum et festinationis expertibus. Neque vero perspicuum minus Nobis est, quam multa pecuniae vi tam amplo exequendo consilio sit opus : ob eamque rem spem libet amplecti non defuturos immortali operi qui de suis fortunis adiutores velint se dare, bene de Sacris Litteris ac de Christiana Religione merituri. Eos Nos, perinde atque vos, initio egregii facinoris, hortatione prosequimur, velint Nobiscum adiumentum operi af-

ferre ; quandoquidem qui bona impendunt studia, liberalibus debent manibus fulciri. Auspicem luminum gratiarumque coelestium, indicemque praecipuae dilectionis Nostrae Apostolicam Benedictionem tibi iisque universis ac singulis, qui studium opemve praestantissimo facinori contulerint, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die III Decembris anno MCMVII, Pontificatus Nostri quinto.

PIUS PP. X.

Conférences bibliques et archéologiques, le mercredi à trois heures et demie du soir, 1907-1908. — *4 Décembre :* Les dieux syriens à Rome, par le R. P. M.-J. Lagrange, prieur des Frères Prêcheurs. — *11 Décembre :* Les lampes anciennes, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — *18 Décembre :* Un Arabe, patriarche de Jérusalem au ve siècle, par le R. P. R. Génier, des Frères Prêcheurs. — *8 Janvier :* Phinon, par le R. P. M. Rouillon, des Frères Prêcheurs. — *15 Janvier :* La vie de saint Porphyre de Gaza, d'après Marc, diacre, par le R. P M. Abel. — *22 Janvier :* Superstitions des Bédouins, par dom Zéphyrin Biever, missionnaire du Patriarcat. — *29 Janvier :* Hammourabi-Amraphel, par le R. P. P. Dhorme.

Le Gérant : J. Gabalda.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

COMMUNICATION

DE LA

COMMISSION PONTIFICALE

POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

De periculo subeundo ad consequendum prolytatus gradum in Sacra Scriptura.

Candidati qui jam laurea in S. Theologia insigniti sunt, periculum juxta *schema* jam evulgatum subibunt Romae in aedibus Vaticanis, diebus 1ª et 2ª junii 1908 pro scriptis probationibus, 4ª et sequentibus pro orali, quod quidem publicum erit, experimento.

Providebunt candidati ut suum propositum alterutri infrascripto secretario decurrente mense aprili litteris significent :

F. Vigouroux, Procura di San Sulpizio, 113, Via delle Quattro Fontane, Roma.

R. P. L. Janssens, collegio Sant Anselmo, Monte Aventino, Roma.

LE SERVITEUR DE IAHVÉ.

UN NOUVEL ARGUMENT POUR LE SENS INDIVIDUEL MESSIANIQUE.

Deux ouvrages assez considérables ont été publiés en 1907 sur la question du *Serviteur de Iahvé*. Il s'agit, comme on sait, de décider si le personnage présenté sous ce nom dans les quatre passages, Is. **42**, 1-4 (1-9); **49**, 1-6; **50**, 4-9; **52**, 13 - **53**, 12, est une personne réelle, un individu, le Messie, ou une personne morale, la personnification du peuple d'Israël.

M. G. Coulson Workman, professeur au collège wesleyen de Montréal, admet et développe cette seconde interprétation (1). Le style oratoire et le ton placidement affirmatif de son livre, avec le parti pris d'ignorer les adversaires, ne donnent pas une idée exacte du problème, qui a fait l'objet de si vives discussions pendant ces dernières années. Dans un travail d'un caractère bien plus scientifique (2), M. Franz Feldmann, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Bonn, discute en détail les opinions et les arguments de ses devanciers; il analyse avec soin toutes les données du texte des quatre passages, et, avec un ordre très méthodique, il établit sur des preuves solides la conclusion suivante : le Serviteur est un personnage à venir, prophète, prêtre et roi, le Messie. Sur un point cependant l'auteur aurait dû s'arrêter davantage, pour donner plus de force à sa démonstration : *Comment les passages sur le Serviteur, en particulier* **42**, *1-4 (ou 1-9), s'accordent-ils avec le contexte?* La solution des difficultés n'est pas entièrement satisfaisante tant que l'on n'a pas éclairci ce point.

En effet, dans cette grande controverse sur le Serviteur de Iahvé, la plupart des critiques se partagent en deux camps opposés. Les uns tiennent pour le sens individuel et pour l'interpolation des quatre

(1) *The Servant of Jehovah*, Londres, 1907.
(2) *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55*, Fribourg-en-Brisgau, 1907.

passages sur le Serviteur, lesquels, à leur jugement, *sont en opposition avec le contexte actuel.* Les autres se prononcent pour l'authenticité des passages, et, *à cause du contexte*, pour le sens collectif. La vérité, me semble-t-il, n'est pas tout entière ou d'un côté ou de l'autre; comme il arrive d'ordinaire dans les questions de ce genre, lorsque d'excellents esprits ne sont pas d'accord, il y a des deux côtés une part de vérité. Ceux qui, avec Duhm, soutiennent le sens individuel ont certainement pour eux le témoignage très clair et très naturel du texte des quatre passages (surtout de **49**, 1-6 et de **52**, 13-**53**, 12). Par contre, les arguments en faveur de l'authenticité sont bien forts. De part et d'autre on fait appel au contexte. Mais des quatre passages où est représenté le Serviteur individuel, juste et souffrant, *un seul,* le premier, **42**, 1-9, est mêlé au contexte où apparaît l'autre serviteur, le peuple d'Israël. Il me semble donc, aujourd'hui encore comme il y a trois ans, que la solution du problème consiste à remettre ce passage **42**, 1-9 à sa place primitive, après **49**, 7. Par cette simple transposition on obtient le résultat suivant : *Tous les passages sur le Serviteur individuel sont alors dans deux poèmes spéciaux qui jamais n'appellent le peuple d'Israël du nom de « serviteur »*. Donc, 1) le contexte ne nous oblige pas à regarder les *quatre* passages comme *interpolés,* mais *un seul* comme *déplacé;* 2) le contexte désormais ne prouve rien contre le sens individuel.

Plusieurs critiques ont admis cette transposition, en particulier le savant et regretté Paul Vetter, professeur à l'Université catholique de Tubingue (1). Je regrette beaucoup que M. Feldmann, pour la rejeter, s'en soit tenu au jugement du P. Hontheim, professeur de théologie. Afin de défendre mes positions dans cette question capitale, qu'il me soit permis de présenter d'abord quelques considérations sur l'improbabilité du sens collectif et sur l'authenticité des quatre passages, puis, les preuves de la transposition de **42**, 1-9, avec un argument nouveau tiré du plan général des neuf poèmes **40** et suiv., enfin, en appendice, la critique des conjectures du P. Hontheim.

1. — DEUX SERVITEURS DISTINCTS.

Considérés en eux-mêmes, *abstraction faite du contexte,* les quatre passages sur le Serviteur de Iahvé tracent le portrait d'un *individu :* c'est le sens naturel du texte, le seul sens probable. Les exégètes sont à peu près unanimes sur ce point. Le texte parle, en effet, d'un per-

(1) M. P. Vetter trouve ma transposition de **42**, 1-9 « convaincante » (*Theol. Quartalschrift,* 1905, p. 612).

sonnage qui a une vocation relative au peuple d'Israël, qui joue un rôle éminent, qui est innocent, qui souffre et meurt. Rien dans le texte des quatre passages n'invite à voir, sous les traits de ce personnage, une personne morale, une collectivité. Le *singulier* est toujours employé lorsqu'il est question du Serviteur; le *pluriel,* au contraire, quand il s'agit de ceux qui le maltraitent, de ceux pour qui il subit une expiation.

Mais le *contexte,* au sentiment d'un assez bon nombre d'exégètes, montre que nous avons là une personnification du peuple d'Israël. En **41**, 8, 9 et ailleurs le peuple est clairement désigné sous le nom de « Serviteur de Iahvé » : donc aussi dans les autres passages!

Pourtant, dans ce contexte auquel on fait appel, la dénomination de « Serviteur de Iahvé » s'applique à un Serviteur bien distinct. A grouper les traits caractéristiques contenus dans ce que l'on nomme le *contexte*, et les traits exprimés par le texte des quatre passages, nous obtenons les portraits de deux Serviteurs tout différents.

L'un est pécheur, coupable dès les temps anciens, **43**, 24-28; **48**, 1, 4, 8, 10, 18; **53**, 8; l'autre, parfaitement innocent : « Il n'y eut point d'injustice en ses œuvres, et point de mensonge en sa bouche », **53**, 9; cf. **42**, 1-4; **50**, 4-6; il est « le Juste », **53**, 11.

L'un est rebelle, sourd, **42**, 19, 20; **43**, 8; **48**, 8; l'autre docile, à l'oreille ouverte et attentive, **50**, 4, 5.

Le premier méconnaît l'œuvre de Iahvé, **42**, 20; **48**, 5; le second doit annoncer la Loi et l'œuvre de Iahvé aux peuples les plus lointains, **42**, 4; **49**, 6.

L'un est aveugle, **42**, 19; **43**, 8; l'autre, « Lumière des nations », chargé d' « ouvrir les yeux des aveugles », **42**, 6, 7; **49**, 6.

L'un, exilé, captif, **42**, 24; **43**, 5, 6, etc.; l'autre, libérateur des exilés et des captifs, **42**, 7; **49**, 6, 9.

L'un craintif, alarmé, **41**, 9, 10, 13, 14; **43**, 1, 5; **44**, 2; l'autre plein de courage, de force et de confiance, **49**, 5; **42**, 4; **50**, 7-9.

Pour le premier, « des peuples » sont livrés « en échange de sa vie », **43**, 4; le second, au contraire, livre sa vie et, en échange, reçoit des multitudes, **53**, 10-12.

L'un est évidemment le peuple élu, le peuple de Iahvé, **41**, 8, 9, etc.; l'autre est appelé « Alliance du peuple », **42**, 6; **49**, 8, c'est-à-dire intermédiaire ou base d'une nouvelle alliance de Dieu avec le peuple; et il est, par conséquent, distinct du peuple; et aussi, en parlant de lui, le prophète dit « 'mis à mort' pour le péché *de mon peuple* », **53**, 8.

Donc, d'une part, le peuple d'Israël appelé « Serviteur de Iahvé »;

d'autre part, sous cette même dénomination, un personnage de caractère très différent, toujours représenté sous des traits individuels, souvent opposé au premier Serviteur, ou, au moins, distingué de lui. Ce second Serviteur est-il une personnification du peuple d'Israël? Cela est-il prouvé par le contexte? Ne peut-on pas concevoir qu'il y ait là, malgré la dénomination commune, deux personnes différentes? Est-il plus logique et plus clair de dire qu'il s'agit uniquement du peuple, mais à des points de vue si divers qu'on peut lui appliquer toute une série d'attributs contradictoires? Reuss, avant tout préoccupé de repousser le sens messianique, disait : « Ainsi le *Serviteur de Dieu* est à prendre tantôt dans un sens plus général, pour la masse, du moins pour la majorité du peuple; tantôt plus exclusivement pour le noyau resté pur et fidèle. Ce noyau est considéré tantôt au point de vue de l'histoire... tantôt au point de vue de l'avenir... » (1). Est-il vraisemblable que le prophète ait représenté ainsi les choses, confondu, dans une même prophétie, sous un même nom, des sujets si différents, et passé de l'un à l'autre sans avertir, sans rien expliquer, laissant à la bonne volonté du lecteur le soin de distinguer les points de vue où il faut se placer pour concevoir les multiples aspects de ce peuple-Serviteur, véritable Protée?

Aussi la plupart des partisans du sens collectif, pensent-ils aujourd'hui rendre leur solution plus simple et plus acceptable en disant, avec Giesebrecht et Budde, qu'il s'agit tout le temps de l'*Israël historique*, du peuple entier. Mais cette interprétation, loin de résoudre les difficultés, fait manifestement violence au texte en divers endroits.

M. Henri Monnier, disciple indépendant d'Auguste Sabatier, dans son récent ouvrage, *La Mission historique de Jésus* (1906, p. 278 et suiv.), a le sentiment très vif et très juste de ces difficultés : « Les contours de la personnalité du serviteur de Iahveh ne sont pas accusés. Est-ce Israël? Est-ce *le véritable Israël?* Est-ce le prophète qui parle? Sont-ce les païens? et dans ce cas, comment comprennent-ils que les souffrances du Serviteur ont été endurées pour eux? Autant de questions à peu près insolubles... Que le Serviteur de Iahveh ne représente pas l'ensemble d'Israël, mais seulement la portion fidèle du peuple, c'est ce qui résulte avec évidence, semble-t-il, de ce fait, que le Serviteur de Iahveh est sans péché. Le second Ésaïe (2) ne met

(1) *Les Prophètes*, 1876, t. II, p. 280.

(2) Les critiques que je cite parlent du « Second Isaïe » : il est bon de remarquer que la question du *Serviteur de Iahvé* est distincte et indépendante de la question de savoir si le livre d'Isaïe est l'œuvre d'un ou de plusieurs auteurs.

pas en doute le péché d'Israël [cette considération est très forte contre Giesebrecht, König, Budde, Marti, etc.]... Mais il faut remarquer que le véritable Israël, s'il a été éprouvé, n'a pas souffert plus que l'autre. Comment se fait-il donc que le peuple dans son ensemble méprise le véritable Israël à cause de ses souffrances, s'il a souffert autant que lui? Comment peut-il dire : « Le châtiment qui nous apporte la paix est tombé sur lui », si lui aussi a été châtié? On le voit : la prophétie est pleine d'obscurités. »

L'exégèse qui interprète le Serviteur d'Is. **53** dans un sens collectif est due aux Juifs du moyen âge; elle a été imaginée pour les besoins de la polémique contre les chrétiens, ainsi que l'avouent les rabbins David Kimchi (Quamḥi), Jacob ben Ruben le Rabbanite, Joseph ben Nathan, Mošé ben Naḥman, Abarbanel, Abraham Farissol, etc. L'exégèse juive de ce chapitre est facile à étudier, grâce au travail de Pusey, Driver et Neubauer qui ont réuni et traduit une soixantaine de passages sur ce sujet, extraits des œuvres rabbiniques (1). Il suffira de citer l'honnête rabbin Mošé Kohen ibn Crispin, de la fin du XIVe siècle (je souligne les passages importants) :

« Cette *paraša* (ch. **53**), les commentateurs sont d'accord pour l'expliquer de la captivité d'Israël, quoique le singulier soit employé tout le temps. L'expression *mon Serviteur* est comparée par eux inconsidérément avec **41**, 8 « toi, Israël, tu es mon serviteur », où le prophète parle du peuple d'Israël au singulier. Ici pourtant il ne mentionne pas Israël, mais il dit simplement *mon Serviteur;* nous ne pouvons donc pas comprendre le mot dans le même sens. De plus, dans **41**, 8 il appelle toute la nation du nom de son père Israël (ou Jacob, comme dans ce qui suit : *Jacob* que j'ai choisi); mais ici il dit seulement *mon Serviteur*, et il emploie uniformément le singulier; et, comme il n'y a aucune raison qui nous y oblige, **pourquoi interprèterions-nous ici ce mot dans le sens collectif, et détournerions-nous ainsi le passage de son sens naturel?** D'autres ont pensé qu'il s'agit des justes dans le monde présent, qui sont opprimés et écrasés maintenant, mais qui un jour auront l'intelligence et « brilleront comme la lumière du firmament » (Dan. **12**, 3). Mais ceux-ci encore, pour la même raison, en changeant le nombre, *détournent les versets de leur sens naturel.* Comme il m'a semblé que les portes de l'interprétation littérale de cette *paraša* étaient fermées devant eux, et qu'« ils se fatiguaient pour en trouver l'entrée », *ayant abandonné la doctrine de nos Maîtres,* pour suivre « l'opiniâtreté de leur propre cœur » et de leur sens propre, *j'ai plaisir à l'interpréter, d'accord avec l'enseignement de nos Rabbins, en l'entendant du Roi-Messie,* et j'aurai soin, de mon mieux, de m'attacher au sens littéral. Ainsi, je l'espère, je ne tomberai pas dans *les interprétations forcées et cherchées bien loin* dont d'autres se sont rendus coupables. Au cours de mon exposition, j'indiquerai les phrases où l'homme intelligent pourra se convaincre qu'on ne peut pas (comme le font nos adver-

(1) *The fifty-third Chapter of Isaiah according to the jewish interpreters.* II. *Translations* by S. R. Driver and Ad. Neubauer, 1877, Oxford and London.

saires) expliquer cela en l'appliquant à Dieu; ainsi, en plus de l'exposition, je donnerai une réponse à leurs objections. » (*L. c.*, n. XXIV, p. 99.)

Depuis quelques années Giesebrecht et Budde luttent avec courage pour remettre en honneur l'interprétation si forcée du chapitre **53**, inaugurée, en haine des chrétiens, par l'exégèse rabbinique du moyen âge. Ils sont suivis par plusieurs critiques. Le discours de **53**, **1-10** est mis dans la bouche des païens : rien de plus invraisemblable, à plus d'un titre (cf. *Le Livre d'Isaïe*, p. 334, et Feldmann, *l. c.*, p. 103 et suiv., 136 et suiv.). Pour étayer cette théorie bizarre, qui fait d'Israël une *victime innocente* expiant les péchés des Gentils, on traite le texte de la façon la plus arbitraire. Que l'on examine de près les corrections proposées par Giesebrecht et Budde, on restera stupéfait de voir avec quelle hardiesse elles sont opérées *uniquement en vue* de la théorie que l'on veut établir à tout prix. Quelle raison, en effet, y a-t-il de corriger le texte **53**, 8 contre le témoignage de toutes les versions anciennes, et de changer « le péché de *mon peuple* » en « *leur* péché » (Giesebrecht) ou en « *nos* péchés » (Budde)? Une seule : les peuples païens, à qui l'on prête ce discours, ne peuvent pas dire : « Le peuple d'Israël est mis à mort pour le péché de *mon peuple* »; il faut donc corriger le texte! Quelle raison a pu amener Giesebrecht à supprimer en **49**, 5 « pour ramener Jacob vers lui et lui rassembler Israël »? et en **49**, 6 « que tu sois mon Serviteur »? Une raison capitale : il a besoin de ces suppressions pour maintenir le sens collectif. Si le Serviteur est le peuple lui-même, il est difficile de voir comment il est dit de lui que Iahvé l'a choisi *pour rassembler le peuple!*

D'ailleurs un bon nombre des critiques qui admettent le sens collectif reconnaissent que la prophétie en question s'est accomplie beaucoup plus parfaitement dans la personne de Jésus-Christ, mais pas au sens direct, suivant eux, pas au sens littéral! J'ai cité autrefois Dillmann, A. B. Davidson, Driver, G. Adam Smith, Kirkpatrick, Skinner (*Le Livre d'Isaïe*, p. 341, 342). On peut ajouter Kautzsch, partisan résolu de l'opinion de Giesebrecht : « L'Église, dit-il, a le droit de regarder cette très remarquable prophétie comme entièrement accomplie uniquement en la personne du Christ » (1). M. Henri Monnier écrit dans l'ouvrage mentionné plus haut : « Des traits qui caractérisent le Serviteur, il n'en est aucun qui ne s'applique à Jésus... Personne, avant lui, n'avait compris le serviteur de Iahveh; personne, surtout, n'avait eu conscience d'*être* le serviteur de Iahveh. Jésus a senti qu'il était appelé à accomplir la prophétie; et il l'a si parfaite-

(1) *A Dictionary of the Bible*, publié sous la direction de J. Hastings, Extra vol., p. 708[a].

ment accomplic, que le chapitre 53 d'Ésaïc est devenu le « cinquième Évangile » (p. 282, 283).

2. — L'AUTHENTICITÉ DES PASSAGES 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

Bien des critiques défendent, contre Duhm, l'authenticité de ces passages. Ainsi, depuis 1898 : Sellin (1), G. Füllkrug (2), Ed. König (3), Budde (4), Marti (5), Cornill (6), Baudissin (7), Giesebrecht (8), A. S. Peake (9), Kautzsch (10), Stade (11), Lucien Gautier (12), Feldmann (13).

A Duhm et aux autres partisans de l'interpolation, qui admettent l'unité primitive et l'existence d'abord indépendante des « chants sur le Serviteur de Iahvé », on peut demander : 1. Est-il vraisemblable que l'on ait coupé en quatre un poème, entier à l'origine, pour éparpiller les quatre morceaux en quatre différents contextes *déjà existants*, et pour les y mettre *dans l'ordre qu'ils avaient* avant leur séparation, le premier morceau dans le premier discours, le second en second lieu, etc.? Ne serait-ce pas un procédé littéraire voisin de la barbarie? Une fantaisie aussi étrange a-t-elle pu tomber dans la tête d'un rédacteur, éditeur ou copiste? Et, s'il avait eu cette idée, l'opération, ainsi conduite, eût-elle abouti à un résultat passable? — 2. L'interpolateur, dites-vous, a raccordé les pièces disparates, ménagé les transitions, en ajoutant quelques phrases. Ces ajoutages comprendraient plusieurs versets : ainsi, après **42**, 1-4, les v. 5-7 (Cheyne) ou 5-9 (Kittel); après **49**, 1-6, nous aurions une quinzaine de vers (**49**, 7-12) en guise de suture! D'après Kittel, ce rédacteur a imité le Second Isaïe d'une façon merveilleuse; en plusieurs endroits c'est sa manière et son style. Les partisans de cette théorie sont très embarrassés pour déterminer jusqu'où s'étend le travail de l'ingénieux rédacteur. — 3. Certaines expressions caractéristiques des passages

(1) *Serubbabel*, Leipzig, 1898, p. 97 et suiv.
(2) *Der Gottesknecht des Deuterojesaja*, Göttingen, 1899.
(3) *The Exile's Book of consolation contained in Isaiah XL-LXVI*, Edinburgh, 1899.
(4) *The American Journal of Theology*, 1899, p. 499-540.
(5) *Das Buch Jesaja*, 1900, p. 360, 361.
(6) *Theologische Rundschau*, 1900, nov., p. 409-420.
(7) *Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes*, 1901, p. 402.
(8) *Der Knecht Jahves des Deuterojesaia*, 1902, passim.
(9) *The Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904, p. 36.
(10) *A Dictionary of the Bible* de J. Hastings, Extra vol., p. 707b, 1904.
(11) *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1905, p. 307, 308.
(12) *Introduction à l'Ancien Testament*, 1906, t. I, p. 439.
(13) *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55*, 1907, p. 42-80.

sur le Serviteur se rencontrent dans le contexte éloigné. Comment expliquer cette coïncidence? Comparez : « Comme un vieux manteau tous tomberont en pièces, et la teigne les mangera » (**50**, 9) et : « La teigne les mangera comme un vêtement » (**51**, 8). N'est-il pas remarquable que l'expression *l'ombre de la main,* qui se trouve seulement *deux fois dans la Bible,* se présente justement dans un des morceaux sur le Serviteur (**49**, 2) et un peu plus loin, en **51**, 16 (passage que Duhm et quelques critiques à sa suite regardent arbitrairement comme ajouté après coup)? — 4. N'est-il pas étonnant que l'on puisse, sans faire violence au texte, tout diviser en strophes symétriques, les passages primitifs et les prétendus ajoutages, insertions, pièces de raccord? Je parlerai plus loin des répétitions symétriques, dont plusieurs sont évidentes et fournissent un argument nouveau, très solide, en faveur de l'authenticité.

Quelques soudures de l'interpolateur ne suffisent donc pas à rendre compte des faits; et « pareil procédé de critique est excessivement hasardeux, lorsqu'on l'applique à une œuvre comme celle du Second Isaïe, où l'on n'a qu'à lire un peu à la suite pour trouver dans le texte de nouveaux points d'attache à ce qui précède » (Skinner, *Isaiah 40-66,* p. LV).

Si l'on estime cependant que le rythme, la physionomie caractéristique de ces morceaux, et surtout leur lien, leur suite entre eux exigent absolument leur juxtaposition primitive, il est plus simple de supposer que l'auteur même des ch. **40** et suiv. les a incorporés à son œuvre, *non pas après coup, mais en la composant.* Et, dans cette hypothèse, pas n'est besoin de recourir à un auteur distinct pour ces passages. Le même prophète a bien pu les écrire d'abord tous les quatre à la suite, et, plus tard, peut-être dans le but de les rendre plus populaires, les distribuer dans de grands poèmes sur la restauration d'Israël. Le texte actuel garderait l'empreinte de l'unité primitive. Ainsi, dans les œuvres de Bossuet, par exemple, tel exorde adapté à un sermon pour lequel il n'avait pas été fait, porte encore la marque de sa destination première. Conjecture pour conjecture, mieux vaut s'arrêter au même prophète comme rédacteur définitif que d'imaginer un rédacteur tardif qui s'évertue (on ne sait pourquoi) à fondre très habilement deux anciens textes disparates.

C'est la solution à laquelle Cheyne était arrivé, après mûr examen, dans son *Introduction au Livre d'Isaïe,* 1895, p. 307 : « Une rigoureuse exégèse ne permet, me semble-t-il, aucune autre conclusion que celle-ci : 1°) Tous les passages sur le Serviteur sont, à proprement parler, indépendants de leur présent contexte, et ont dû pri-

mitivement être à part. 2°) [je souligne] *Ils ont, en général, exercé une telle influence sur les sections suivantes, qu'ils ne peuvent bien avoir été insérés par personne autre que par le Second Isaïe lui-même* ». Et p. 309 : « Il n'est pas du tout impossible qu'ils soient l'œuvre du Second Isaïe lui-même. » Skinner souscrit, d'une façon générale, à ce jugement de Cheyne. Peake, de même, admet comme probable que les chants du Serviteur de Iahvé « ont été insérés à leur place actuelle par le Second Isaïe lui-même, et ont été composés par lui, quoique peut-être un peu auparavant » (*The Problem of Suffering in the O. T.*, p. 36).

Cette manière de voir est assez vraisemblable. Elle le devient beaucoup plus, si l'on admet la division du texte que j'ai proposée : trois des passages sur le Serviteur sont contenus dans le même poème ; les deux premiers s'y trouvent juxtaposés ; le quatrième reste en dehors, et forme un poème à part. L'auteur n'aurait donc pas tellement morcelé et dispersé son poème primitif.

3. — PREUVES POUR LA TRANSPOSITION DE 42, 1-9 APRÈS 49, 7.

Il faut démontrer deux choses : d'abord, que **42**, 1-9, dans le contexte actuel, est isolé de ce qui précède et de ce qui suit, et se présente comme un fragment erratique ; en second lieu, que ce morceau, placé après **49**, 7, est lié au contexte par le sens, par plusieurs répétitions de mots très frappantes, par la symétrie des strophes voisines et de l'ensemble du poème.

1. — **42**, *1-9 ne va pas dans le contexte actuel.* — Les chapitres **40** et **41** forment un poème *complet;* le sens et la symétrie des strophes ne permettent pas d'y ajouter le passage **42**, 1-9. Sans refaire ici cette démonstration, il suffira de dire que **42**, 1-9, au jugement de la plupart de ceux mêmes qui admettent l'authenticité de ce morceau, doit être séparé du chapitre **41** : ainsi pensent Eichhorn, Reuss, Dillmann, Knabenbauer, Skinner, Marti, Giesebrecht, Hontheim, Feldmann.

Mais **42**, 1-9 peut moins encore être joint au contexte suivant, car :

a) **42**, 13 introduit et met en scène Iahvé : Iahvé, comparé à un héros, « s'avance » (יצא) pour lutter contre ses ennemis ; puis, *il prend la parole,* il commence par dire qu' « il s'est tu, que longtemps il a gardé le silence ». Peut-on admettre que dans le même contexte, dans le même poème, quelques vers plus haut, Iahvé a déjà pris directement la parole pour présenter son Serviteur : « Voici mon Serviteur... Ainsi parle Iahvé » (**42**, 1, 5) ?

b) Lorsque Iahvé vient de présenter son Serviteur « en qui il se complaît », qui doit « exposer fidèlement la Loi », être « la Lumière des nations, pour ouvrir les yeux des aveugles et tirer de prison les captifs » (**42**, 1, 3, 6, 7), est-il vraisemblable que le prophète, quelques lignes plus bas, prête à Iahvé ce discours : « Qui est aveugle comme mon Serviteur...? » et décrive ce Serviteur comme rebelle, captif et misérable? On songerait tout naturellement au proverbe : *Medice, cura teipsum.* Pour atténuer l'incohérence, et mettre un peu de clarté, il ne suffit pas de glisser le mot « peuple » entre deux crochets dans la traduction du verset 18, comme fait le P. Hontheim; car le prophète n'avertit en aucune façon que, sous la même appellation de « Serviteur », il passe à un sujet tout différent.

c) L'attitude menaçante de Iahvé, décrite en **42**, 13-15, est-elle compréhensible, aussitôt après que Iahvé lui-même vient de proclamer l'œuvre de salut, accomplie par son Serviteur avec une patience et une douceur surhumaines, pour les nations comme pour Israël?

d) N'est-il pas très plausible de regarder **42**, 10, « Chantez à Iahvé un cantique *nouveau* », comme le début du poème? Trois psaumes (hébr. **96**, **98** et **149**) débutent exactement de la même manière.

e) A ces raisons s'ajoute celle de la structure du poème. Il s'étend de **42**, 10 à **44**, 5, et se compose de trois groupes de strophes, dans cet ordre (dont la relation harmonieuse a été constatée *après coup*, une fois la division en strophes faite d'après les lois ordinaires, cf. *Le Livre d'Isaïe*, p. 265) :

7, 7, 12;	8, 8, 10;	9, 9, 8.
26 vers	26 vers	26 vers

Je justifierai plus loin divers points de cette division, en répondant au P. Hontheim.

Il résulte de ces considérations que **42**, 1-9, à sa place actuelle, se trouve entre deux grands poèmes comme un fragment détaché.

2. — **42**, *1-9 va très bien après* **49**, *7*. — Transporté en cet endroit, le passage en question est en harmonie parfaite avec le contexte immédiat et le contexte plus éloigné, harmonie pour le fond des idées, pour la suite des pensées, les expressions, le rythme, la symétrie des strophes. Le R. P. Lagrange, qui admet cette transposition, m'invite à lire plutôt **42**, 1-9 *avant* **49**, 1-7 (*Revue biblique*, 1905, p. 281). Pourquoi l'ai-je placé *après?* Parce qu'il m'a paru, tout bien considéré, que cela valait mieux *pour la suite des idées du grand poème,*

49, 1-**51**, 16. Le Serviteur de Iahvé parle dans les deux premières strophes (**49**, 1-6); puis Iahvé, dans toute la série suivante, jusqu'à ce que la parole soit donnée encore au Serviteur dans deux strophes (**50**, 4-9); ensuite à Iahvé dans les quatre suivantes. Ajoutez à cela les mots, qui s'appellent : « qui t'a élu », **49**, 7, « mon Élu », **42**, 1; « Lumière des nations » **49**, 6, « Alliance du peuple », **49**, 8, et, *entre ces deux passages,* **42**, 6, qui les joint l'un à l'autre en réunissant, en un seul vers, ces deux titres éminents. Mais il faut surtout remarquer la symétrie suivante. Des expressions très caractéristiques sont reproduites au commencement et à la fin du poème. Comparez ce vers du début (**49**, 2) :

> *Il a fait* (v. שום) *de ma bouche* un glaive tranchant;
> il m'a caché dans *l'ombre de sa main*,

et celui-ci de la fin du poème (**51**, 16) :

> *Je mets* (v. שום) ma parole *en ta bouche;*
> *à l'ombre de ma main* je te protège.

La locution « l'ombre de la main » ne se rencontre *nulle part ailleurs dans la Bible;* et le mot « bouche » n'est pas ailleurs dans ce poème. D'autres expressions reviennent symétriquement dans les 52 premiers vers et dans les 52 derniers. Les strophes 4ᵉ, 5ᵉ et 6ᵉ (= **42**, 1-9, justement le passage transposé !) correspondent par la répétition de *vingt-trois mots* (sans compter le nom de Iahvé) aux strophes 4ᵉ, 5ᵉ et 6ᵉ à partir de la fin du poème (= **50**, 10-**51**, 6). Comparez en particulier **42**, 3 et **51**, 4, 5 :

> Il exposera fidèlement la Loi;
> il ne sera pas fatigué ni lassé,
> Jusqu'à ce qu'il ait établi sur la terre la Loi;
> et les îles attendent sa doctrine (**42**, 3).
> Car de moi viendra la doctrine;
> ma Loi sera la Lumière des peuples...
> C'est moi que les îles attendent,
> c'est en mon bras qu'elles espèrent (**51**, 4, 5).

Une pareille symétrie ne peut pas être l'effet du hasard; elle plaide pour l'authenticité de **42**, 1-9, et pour la place primitive de ce passage en cet endroit.

L'hésitation que j'ai exprimée sur les strophes centrales du poème (*Liv. d'Is.*, p. 311), et dont M. Feldmann tire un argument contre moi (*l. c.*, p. 59), n'enlève rien à la force de ces considérations; car le début et la fin du poème sont clairement délimités; et c'est à partir

des extrémités qu'il faut compter et comparer les strophes pour constater les répétitions symétriques.

4. — UN NOUVEL ARGUMENT : LE PLAN DES NEUF POÈMES 40-55 + 60-62.

Pour la division de ces poèmes, qu'il me soit permis de renvoyer au *Livre d'Isaïe*. Aux raisons et aux autorités invoquées déjà pour l'adjonction des ch. **60-62** à **54-55** (*l. c.*, p. 358-361) j'ajouterai ici le témoignage du savant professeur de l'Université de Berlin, M. le comte Baudissin. Je n'avais pas encore pris connaissance de son opinion lorsque j'écrivais la critique littéraire du 9e poème. A son jugement, les ch. **60-62** ont été détachés et séparés accidentellement du groupe **40-55** (1). Je suis heureux d'être arrivé d'une manière indépendante à la même conclusion.

Plus on étudie ces poèmes, plus on remarque l'unité de plan, la gradation merveilleuse des idées, l'harmonie de la structure générale.

Ce plan se révèle surtout dans le 5e poème, ch. **48**, poème du milieu qui sert de transition entre les quatre premiers et les quatre derniers. Il proclame que *les prédictions anciennes* se réalisent, sont réalisées, celles dont il est question dans les quatre poèmes précédents, et qui pourraient s'intituler : *La mission et l'œuvre de Cyrus.* Il annonce des *prédictions nouvelles,* magnifiques, évidemment celles qui sont l'objet des quatre poèmes suivants : elles concernent *la mission et l'œuvre du Serviteur de Iahvé.* La marche progressive des idées, l'ordre, le parallélisme des deux parties apparaîtront, j'espère, clairement dans l'analyse suivante.

1re partie. — 1er poème, **40-41** : Le premier cri du prophète est pour communiquer à Jérusalem la bonne nouvelle de la fin de l'exil (**40**, 1-9). Puis, il célèbre la puissance et la prescience de Iahvé qui a prédit d'avance et enfin suscité le Libérateur de son peuple. Cyrus n'est pas nommé encore, mais il est clairement désigné (**40**, 10-**41**, 1-5, 21-29). Israël n'a rien à craindre et sera sauvé *malgré sa faiblesse* (**41**, 8-20). — 2e poème, **42**, 10-**44**, 5 : Israël, témoin de Iahvé, du Dieu unique, éternel et sauveur, sera sauvé *malgré ses fautes* (**42**, 17-25; **43**, 22-28). Le retour de l'exil est de nouveau prédit (**43**, 5-7). Babylone est nommée (**43**, 14), mais pas encore Cyrus. — 3e poème, **44**, 6-**46**, 13 : Cyrus est enfin nommé; sa mission et son

(1) *Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes*, 1901, p. 395, 396.

œuvre se dessinent plus clairement. Il avance de conquête en conquête; il délivrera les exilés; il laissera rebâtir Jérusalem (**44**, 26-28; **45**, 1-4, 13). On entrevoit la chute prochaine de Babylone, ses faux dieux étant impuissants à la sauver (**45**, 20; **46**, 6, 7, 1, 2). — 4e poème, **47** : La ruine de Babylone achève l'œuvre immédiate de Cyrus.

2e partie. — 6e poème, **49**, 1 - **51**, 16 : Le Serviteur de Iahvé est présenté comme Libérateur d'Israël et Lumière des nations. Le salut qui se prépare sera l'œuvre du « bras de Iahvé » (**51**, 5, 9). — Le 7e poème, **51**, 17 - **52**, 12, chante la délivrance des exilés, par laquelle Iahvé « découvre son bras », c'est-à-dire sa puissance, aux yeux de tous les peuples (**52**, 10). — Le 8e poème, **52**, 13 - **53**, 12, a pour objet les souffrances et la mort expiatrices du Serviteur de Iahvé; c'est l'œuvre mystérieuse de la rédemption et du salut : « Le bras de Iahvé, à qui sera-t-il révélé? » Par le sacrifice de sa vie le Serviteur acquiert des multitudes qui peupleront la nouvelle Jérusalem. — 9e poème, **54-55** + **60-62**. La nouvelle Jérusalem doit s'agrandir, s'ouvrir à toutes les nations. Le Serviteur de Iahvé voit son œuvre, l'œuvre de Iahvé, prospérer (cf. **53**, 10) : Lui, « Alliance du peuple » (**42**, 6; **49**, 8), il a vraiment fondé une alliance éternelle entre Iahvé et le peuple élu (**54**, 8, 9, 13, 14; **61**, 8). Ce peuple « sera un peuple de justes » (**60**, 21), car « le Juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes » (**53**, 11). Lui, « Lumière des nations » (**49**, 6; **42**, 6), il attire les nations à la lumière de Jérusalem (**60**, 1-3), c'est-à-dire à la lumière éternelle de Iahvé (**60**, 19, 20).

Additionnons le nombre de vers des quatre premiers poèmes : 104 + 78 + 109 + 36 = 327; et des quatre derniers : 125 + 34 + 28 + 136 = 323. (Je ne me suis avisé de compter les vers des deux parties que longtemps après l'impression du *Livre d'Isaïe;* ce calcul n'a donc pas influé sur ma division; d'ailleurs, ces deux grandes parties sont clairement distinguées par le poème du milieu, ch. **48**) (1). Le groupe des quatre premiers poèmes et le groupe des

(1) Plusieurs critiques pensent peut-être que la symétrie de l'ensemble a été *visée* dans la division en strophes et en poèmes que j'ai essayé d'établir. Ainsi, M. J. Weill dit : « La restitution strophique, très étudiée, satisfait plus que les essais antérieurs, ceux de Cheyne, de Duhm, de Marti...; mais... elle doit trop souvent à des arrangements contestables... la symétrie rigoureuse qu'elle se flatte d'apercevoir partout... Les équivalences mathématiques ne sont pas obtenues sans complaisance de la part du commentateur » (*Revue des Études juives*, avril-juin 1905, p. 297). Qu'il me soit permis de me justifier sur ce point par un fait curieux. Dans une première traduction lithographiée, datée de janvier 1902 (tirée et distribuée à cent exemplaires), j'avais divisé à tort **44**, 6 — **46**, 13 (3e poème) en *deux poèmes*, bien distincts, bien indépendants : **44**, 6 — **45**, 8 et **45**, 9 — **46**, 13; je ne songeais donc

quatre derniers sont de *dimension égale;* car les quelques lignes **52**, 3-6 « sont peut-être des fragments de passages illisibles » (*Liv. d'Is.*, p. 317) et peuvent fort bien équivaloir à quatre vers du texte primitif : on aurait donc exactement 327 vers dans la seconde partie, comme dans la première; en tout cas, la différence serait insignifiante.

Enfin, *l'inclusion,* si souvent signalée dans les strophes, et constatée même pour l'ensemble des strophes de chaque poème, n'existerait-elle pas aussi pour l'ensemble des poèmes? Les répétitions suivantes donneraient à le penser :

En tête du premier poème :	*A la fin du dernier poème :*
40, 3 פנו דרך ... ישרו במסלה	**62**, 10-11 פנו דרך ... סלו המסלה ...
40, 10 הנה אדני יהוה בחזק יבוא	הנה ישעך בא
הנה שכרו אתו	הנה שכרו אתו
ופעלתו לפניו	ופעלתו לפניו

dans le premier poème, **41**, 19 :
ברוש תדהר ותאשור יחדו
le cyprès, l'ormeau et le mélèze ensemble.

dans le dernier poème : **60**, 13 :
ברוש תדהר ותאשור יחדו
le cyprès, l'ormeau et le mélèze ensemble.

תדהר *ne se lit pas ailleurs dans la Bible.*
תאשור, *seulement dans ces deux endroits et dans Ez.* **27**, 6.

Mettons maintenant en parallèle les quatre premiers poèmes et les quatre derniers.

nullement alors à chercher dans ce passage, entre les parties extrêmes, ch. **44** et ch. **46**, une symétrie quelconque. Cependant, toutes les strophes de ces trois chapitres étaient déjà formées, en 1902, *avec les dimensions et le nombre de vers qu'on voit aujourd'hui;* toutes étaient subdivisées en groupes de vers exactement de la même manière, excepté trois ou quatre où le groupe de 3 vers n'occupait pas tout à fait la même place. En m'attachant à restituer chaque strophe, d'après le sens et les autres signes, j'établissais une série de strophes symétriques, mais *sans m'en douter,* puisque la symétrie exigeait le rapprochement de parties qui, dans ma division d'alors, n'avaient aucun rapport entre elles. Deux ans plus tard, en étudiant de plus près ces chapitres, spécialement les strophes de 11 vers sur les idoles, j'ai reconnu l'unité du poème et la symétrie de tout l'ensemble. Le plan général des neuf poèmes et leur parallélisme n'ont été constatés que plus tard encore, plusieurs mois après l'impression du *Livre d'Isaïe,* les constatations allant progressivement du plus simple au plus complexe, des parties à l'ensemble.

Ire PARTIE

LA MISSION ET L'ŒUVRE DE CYRUS.

1er Poème. — **La vocation de Cyrus** :

« Iles, en silence écoutez-moi » (**41**, 1).
Je l'ai suscité (Cyrus), 'appelé par son nom' (**41**, 25).
Son glaive les réduit en poussière (les rois);
son arc les disperse...

Race d'*Abraham*... (**41**, 8).
Israël, mon serviteur,... toi que j'ai élu (**41**, 8).
Pourquoi prétends-tu, Israël :
« Ma destinée est cachée à Iahvé;
mon droit passe inaperçu devant mon Dieu »? (**40**, 27).

2e Poème. — **La délivrance de l'exil.**

Jérusalem, objet de la colère de Iahvé; guerre et captivité (**42**, 24, 25).
Israël délivré, témoin de Iahvé.
« Je suis Iahvé, votre Saint,
le créateur d'Israël, *votre Roi!* » (**43**, 15).

3e Poème. — **L'œuvre de Cyrus.** Il mettra fin à l'exil; il laissera rebâtir Jérusalem.

« Que les cieux, d'en haut, répandent en rosée,
que les nuages répandent en pluie *la justice!* » (**45**, 8).
Écoutez-moi... vous qui êtes loin de *la justice!*
Je fais approcher *ma justice;* elle n'est pas loin,
et mon salut ne tardera pas » (**46**, 12, 13).
Les nations se convertiront au Dieu d'Israël (**45**, 14, 17).

4e Poème. — **Ruine et humiliation de Babylone.**

« Descends, assieds-toi dans la poussière,
vierge, fille de Babylone!... (**47**, 1).
Assieds-toi en silence, enfonce-toi dans l'ombre ! » (v. 5).
« Plus jamais on ne t'appellera
la souveraine des royaumes! »
« Ces deux malheurs t'arriveront
soudainement, en un seul jour,
La privation d'enfants et le veuvage » (v. 9).
« Tu n'auras point de sauveur! » (v. 15).

IIe PARTIE

LA MISSION ET L'ŒUVRE DU SERVITEUR DE IAHVÉ.

6e Poème. — **La vocation du Serviteur de Iahvé.**

« Iles, entendez-moi!...
Iahvé m'a appelé dès ma naissance,
dès le sein de ma mère il a nommé mon nom.
Il a fait de ma bouche un glaive tranchant...
Il a fait de moi une flèche aiguë » (**49**, 1, 2).

« Regardez *Abraham*, votre père... » (**51**, 2).
(Dans ces 9 poèmes le nom d'*Abraham* ne se trouve pas ailleurs qu'en ces deux endroits).
Voici mon Serviteur, mon élu... (**42**, 1).
Comparez **49**, 14 à **40**, 27.

7e Poème. — **Le retour glorieux des exilés.**

Jérusalem a bu « la coupe de la colère de Iahvé »;
Captive, qu'elle brise ses chaînes! (**51**, 17; **52**, 2).
Chant de la délivrance en l'honneur de Iahvé (**52**, 7, 10, cf. **42**, 10, 12).
« Ton Dieu *est Roi!* » (**52**, 7).

8e Poème. — **L'œuvre du Serviteur de Iahvé.** Par ses souffrances et par sa mort il sauvera son peuple.

« *Le Juste*, mon Serviteur, *justifiera* des multitudes,
il se chargera de leurs iniquités ;
C'est pourquoi je lui donnerai, pour sa part, des multitudes;
il recevra des foules pour sa part de butin » (**53**, 11, 12).

9e Poème. — **Reconstruction et gloire de Jérusalem.**

« Debout! sois radieuse! car ta lumière se lève;
de la gloire de Iahvé c'est pour toi l'aurore » (**60**, 1).
« Iahvé sera ta lumière éternelle! » (**60**, 19, 20).
« Les fils de l'étranger rebâtiront tes murs,
« leurs rois seront tes serviteurs » (**60**, 10).
« Les fils de la délaissée sont plus nombreux
que les fils de celle qui a un mari » (**54**, 1).
« Tu oublieras la honte de ta jeunesse,
et de l'opprobre de ton veuvage tu perdras le souvenir.
Car ton époux, c'est Celui qui t'a faite... » (**54**, 4, 5).
« Voici ton Sauveur qui arrive! » (**62**, 11).

Il apparaît avec évidence que ces poèmes sont disposés suivant un plan très logique. Les poèmes de la seconde partie (6e, 7e, 8e et 9e) sont *réservés au Serviteur de Iahvé*. Ce sont les « prédictions *nouvelles* » dont le prophète dit, dans le poème de transition, **48**, 6-8, que jusqu'à ce moment *on n'en a rien entendu*. Donc un des quatre passages spéciaux sur le Serviteur, **42**, 1-9, n'a pu logiquement prendre place dans les poèmes de la première partie. Justement ce passage, reprenant le thème du chapitre **48**, dit expressément : « Les choses prédites autrefois sont arrivées, et j'en annonce de *nouvelles* » (**42**, 9). On peut voir dans l'ouvrage de M. Feldmann (p. 58) l'embarras des commentateurs pour expliquer à quoi se rapportent ces choses *nouvelles*. M. Feldmann dit : Il faut les chercher dans **42**, 1-7. C'est très juste; mais si les magnifiques prophéties sur le Serviteur de Iahvé, contenues dans ce passage, se lisent aussitôt après le premier poème (comme c'est le cas dans le contexte actuel), on ne comprend pas les affirmations solennelles et réitérées du prophète qui les annonce, au chapitre **48**, comme entièrement nouvelles.

On le voit, les prophéties sur le Serviteur et sur son œuvre sont rangées à part, et achèvent le cycle des poèmes de consolation adressés aux exilés; les quatre passages spéciaux sur le Serviteur sont contenus dans deux poèmes où le peuple d'Israël n'est jamais nommé « serviteur ». Impossible dès lors d'en appeler au contexte pour repousser le sens littéral individuel et messianique (1).

*
* *

Les conjectures du P. Hontheim (2).

Le P. Hontheim distingue un poème complet dans le passage **42**, 1 - **43**,7. Mais **42**, 1-9 ne peut pas être le début, pour les cinq raisons données plus haut (p. 170); et **43**, 7 ne convient guère mieux pour la fin du poème. En effet :

a) Comment rejeter **43**, 8 dans un poème différent? « Laissez venir le peuple aveugle, et qui a des yeux, sourd, et qui a des oreilles »; ces mots font suite aux versets 6 et 7, où il s'agit de la délivrance des exilés. De plus, ils sont une allusion évidente à **42**, 19, 20 : « Qui est aveugle, ... sourd, comme le serviteur de

(1) Si quelques auteurs, comme König (cité par Feldmann, p. 89), étendent le même contexte de **40** et **41** à **52**, 13, c'est faute de distinguer les sujets et de saisir la division, l'ordre, le groupement et le parallélisme des poèmes.

(2) *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1906, p. 745-761.

Iahvé? Tu as vu beaucoup de choses sans les observer, tu as eu les oreilles ouvertes sans entendre. » Le P. Knabenbauer ne manque pas de faire ce rapprochement.

b) La strophe qui commence à **43**, 1 comprend les versets 1-4; elle ne s'arrête pas au v. 2, comme le veut Hontheim. Le v. 3[a, b] est étroitement uni par le sens au v. 2, et forme avec lui un groupe de trois vers : « Je suis avec toi... tu ne seras pas submergé... car je suis Iahvé, ton Dieu... ton Sauveur. » La seconde partie du verset, 3[c, d], est sûrement rattachée par le sens au v. 4, en un dernier groupe de trois vers : « Je donne l'Égypte pour ta rançon... parce que tu as du prix à mes yeux. » Le P. Hontheim fait commencer une nouvelle strophe au v. 3; il joint les deux parties du v. 3 en un groupe de deux vers, et, pour bien relier le second vers au premier où il s'agit du Dieu sauveur, il a soin de traduire כפרך *pour te sauver*, au lieu de *pour ta rançon* (1).

Je remarque dans les premiers vers de la strophe ces mots caractéristiques : אל תירא ... אתך אני, *ne crains rien, je suis avec toi*; puis au quatrième vers à partir de ces derniers mots, בעיני, *à mes yeux*, et au cinquième vers לאמים, *peuples*. L'antistrophe (**43**, 5-9) débute par les mots אל תירא כי אתך אני, *ne crains rien, car je suis avec toi*; puis on trouve, au quatrième vers après cela, le mot עינים, *des yeux*, et au cinquième vers le mot לאמים, *peuples*. Ces répétitions parallèles ne sont point le résultat d'une coïncidence fortuite; ici, comme ailleurs, elles sont intentionnelles; elles confirment la division faite d'après le sens. Il en résulte que **43**, 8-9 rentre non seulement dans le même poème, mais dans la même antistrophe que **43**, 5-7.

c) Le poème se continue au delà de **43**, 9. L'allusion au passage de la mer Rouge (**43**, 16) répond fort bien à **43**, 2. La route créée dans le désert (**43**, 19) se rapporte à ce qui a été dit en **42**, 15, 16. « Le peuple... qui célébrera mes louanges » (**43**, 21) rappelle l'invitation à célébrer les louanges de Iahvé (**42**, 10).

Ainsi, les divisions du docte théologien pour **43**, 1-9 ne sont pas

(1) Ailleurs aussi, chez le même auteur, les groupements de stiques sont défectueux. Exemple : Is. **40**, 21-24 doit se diviser en *deux* groupes de *trois* vers chacun : 21-22 et 23-24, très nettement distingués par le sens : 1er groupe : Iahvé au-dessus de la terre, dans sa demeure des cieux; 2e groupe : Iahvé peut réduire à néant les princes du monde. De même, **40**, 28-31; 1er groupe de 3 vers : v. 28-29; évidemment, d'après le sens et la syntaxe, le v. 29 qui commence par un participe présent (*donnant* = il donne) se rattache au v. 28 (*créant* = il crée); par le sens et par la syntaxe v. 30 et 31 vont ensemble (tous les verbes sont au pluriel). Le P. Hontheim trouve cependant dans ce passage, de part et d'autre, *trois* groupes de *deux* vers chacun : 21-22 [a], [b] | 22 [c], [d]-23 | 24 | 28 | 29-30 | 31! (*Z. f. k. Theol.*, 1906, p. 162-163, 169).

heureuses. Ailleurs, un peu plus haut, il manque à une loi essentielle de la poésie strophique, en faisant parler dans une même strophe très courte deux personnages différents :

Iahvé s'avance comme un héros,
comme un guerrier il excite son ardeur ;
Il pousse un cri, un puissant cri de guerre,
contre ses ennemis il agit en héros ! (**42**, 13).

Bien que le P. Hontheim affirme le contraire, ces paroles, semble-t-il, ne sont pas dites par Iahvé, mais par le prophète. Si la chose ne paraissait pas évidente, j'invoquerais l'autorité d'un grand nombre de commentateurs. On ne peut donc pas joindre dans une même strophe (comme fait Hontheim) ces deux vers avec les deux suivants où Iahvé prend la parole.

Le P. Hontheim a une religieuse horreur pour les gloses. Tout ce que les critiques dénoncent comme glose doit, à ses yeux, coûte que coûte, faire partie intégrante du texte. Ce sentiment part d'un bon naturel. Mais si les éléments qui troublent l'organisme d'un texte sont vraiment hétérogènes, il est dangereux de vouloir à tout prix les conserver (1). Or, la comparaison du texte original avec les versions anciennes montre que, çà et là, des gloses et des variantes se sont glissées dans le texte biblique. L'étude du texte hébreu de l'Ecclésiastique est particulièrement instructive à cet égard. Bien des critiques, il est vrai, devant un texte embarrassant recourent trop vite à l'amputation, sous prétexte de glose ou d'interpolation. Pourtant nier *a priori* l'existence d'une glose, et croire qu'une transposi-

(1) Ces mots de Is. **40**, 7 : *Oui, le peuple c'est de l'herbe*, ont été regardés comme une glose par Koppe (1780), Eichhorn, Hitzig, Reinke, Reuss, Duhm, Cheyne, Marti, Skinner, etc. La conjecture admise par tant de critiques peut être jugée confirmée par une tentative récente du P. Hontheim (*Z. f. k. Theol.*, 1906, p. 161), où l'on voit le maintien de ces mots dans le texte entraîner toute une série d'accidents fâcheux : **1**. העם, *le peuple*, est traduit par *les hommes* en général, *l'humanité ;* ce sens n'est possible qu'avec un complément, si l'on parle du *peuple de la terre* (*cf.* **42**, 5). — **2**. On prend 8ᵃ comme second membre du vers et l'on en fait une phrase *relative* (ce qui est impossible, puisque *le verbe est avant le sujet*) : *Oui, l'humanité, c'est de l'herbe, une herbe qui se dessèche, une fleur qui se flétrit* (!) — **3**. Le v. 8 étant ainsi coupé, 8ᵇ commence un nouveau vers qui n'a qu'un membre ; pour le compléter on transporte 5ᶜ après 8ᵇ [transposition *a*) arbitraire ; *b*) inacceptable pour la suite du sens : « La parole de notre Dieu demeure éternellement, *car* (ou *quand*) *la bouche de Iahvé a parlé* »]. — **4**. La strophe étant ainsi allongée d'un vers, on obtient un nombre de vers symétrique dans la strophe correspondante, en coupant le v. 3 en deux vers (contre le parallélisme, et contre le rythme suivi pour le v. 7 : 7ᵃ, où il y a quatre mots accentués, et non pas trois seulement, n'est compté que pour un stique). Tout ceci est bien plus regrettable que l'élimination de trois mots, dont le sens d'ailleurs, dans la traduction qu'on leur donne, est exprimé deux lignes plus haut, au v. 6, d'une façon plus hébraïque et plus poétique.

tion suffit toujours pour tout arranger, ne serait pas un procédé moins arbitraire.

Le P. Hontheim, qui n'admet pas la transposition du passage **42**, 1-9, en imagine deux autres en cet endroit : il transporte **42**, 8 et 9 après **42**, 16 et **42**, 24 c, d, e après **42**, 21. Ces deux conjectures, comme il l'expose lui-même (*l. c.*, p. 758), sont suggérées d'abord par le besoin d'avoir des strophes symétriques; elles sont confirmées ensuite par un examen plus approfondi du texte. Dans les longs développements de ces poèmes il n'y a rien de bien étonnant *qu'un ou deux* vers puissent se détacher d'un passage et s'adapter à un autre en donnant un sens satisfaisant. Ainsi **42**, 24 c, d, e peut se lire après **42**, 21. Il n'en est pas moins vrai qu'il ressemble fort à une réponse (marginale) après l'interrogation du v. 24a : « Qui a livré Jacob?... — *N'est-ce pas Iahvé contre qui nous avons péché?* » La chose n'apparaît pas dans la traduction du P. Hontheim, où le pronom interrogatif *qui?* a été supprimé (sans qu'aucune correction soit indiquée dans la critique du texte).

Il est fâcheux que le savant auteur se montre aussi hostile à la distribution harmonieuse et symétrique des poèmes de ces chapitres, lui qui a vu dans le livre de Job une symétrie merveilleuse (les quarante-sept transpositions opérées par lui dans les quarante-deux chapitres de Job donnent pourtant à réfléchir).

Albert Condamin, S. J.

LA TROISIÈME ENCEINTE DE JÉRUSALEM

ÉTAT ACTUEL DES RECHERCHES.

Οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἑτοῖμα μᾶλλον τρέπονται.
THUCYDIDE, *Hist.*, I, 20, éd. Haase, p. 8.

La réflexion mélancolique du vieil historien m'est remontée bien des fois dans le souvenir en tournant la dernière page de nombreuses études vaines sur le sujet. Elle m'a envahi plus que jamais comme j'achevais la lecture d'un récent article de M. le professeur Lewis Bayles Paton, dans le *Biblical World* du mois de septembre dernier (1). Le problème y est exécuté en quelques pages — exactement six pages, illustrées de trois larges photographies. — Encore a-t-on pris soin d'y élucider aussi du même coup cet autre problème compliqué qu'est le second mur (2). Qui ne comprendra aussitôt à quel point les solutions proposées sont nécessairement axiomatiques? Quatre ou cinq passes avec des chiffres qui représentent des pilules de Josèphe, deux ou trois appels pleins de décision à « l'évidence archéologique », invoquée à la cantonade, et des allégations fort discourtoises sur l'état d'esprit des topographes qui penseraient d'autre manière : tout cela peut bien révéler le dédain profond de M. L. B. Paton pour la conscience scientifique des lecteurs du *Biblical World*, mais on voudrait se persuader que cela seul ne représente pas tous les éléments de sa conviction personnelle si tranchée; en tout cas cela se classe dans le sport littéraire et ne fait nullement compte en archéologie.

M. Paton, il est vrai, s'était déjà expliqué ailleurs sur la question avec quelques plus amples développements, par malheur avec une

(1) *Jerusalem in Bible Times; Bibl. World*, sept. 1907, p. 167 ss. C'est le IXe article d'une série publiée cette année dans la même revue sous la rubrique générale indiquée.

(2) Le Xe article de la série (*Bibl. World*, oct. 1907, p. 248 ss.) étudie les origines de ce second mur à l'époque des rois de Juda; ou plutôt la description qu'en a faite Néhémie (**2**, 12 ss.; **3** et **12**, 27 ss.). Quand je dis *étudie*, c'est en vertu de l'habitude qu'on a généralement de voir aborder ces sortes de sujets avec précaution et méthode. Les laconiques pages de M. le prof. L. B. Paton ne contiennent absolument que des apophtegmes encadrant quelques photographies. Méah (?), le mur large (?), la porte des Poissons, tout cela trouve sa place sans hésitation dans les murailles de Soliman II. *Imperatoria brevitas*, bien propre à réjouir ceux qui ont peiné une fois ou l'autre sur les textes de Néhémie!

méthode analogue (1). Là encore on fait tenir en quinze pages : 1° diverses considérations générales sur la situation de la ville; 2° la discussion du second rempart avec réfutation des théories adverses, naturellement simplifiées à souhait; 3° la documentation littéraire abrégée relative au troisième mur; 4° sa documentation archéologique, réduite comme de juste à ce que l'auteur a bien voulu communiquer à ses lecteurs sans se préoccuper de leur fournir les éléments détaillés de l'étude; 5° enfin le compte rendu superficiel d'une fouille où il faudrait un plan quelconque, mais qui demeure cependant la seule partie intéressante de l'article. Pour le reste, un ton général de discussion totalement dépourvu du sang-froid et çà et là de la correction indispensables en ces sortes de travaux (2).

La monographie en question, défectueuse, mal informée et quelque peu dépourvue de tact, n'était pas destinée à attirer beaucoup plus que cent autres l'attention des spécialistes, sans une circonstance que je n'ai pas encore signalée. M. le prof. L. B. Paton a été directeur de l'Institut archéologique américain à Jérusalem pendant l'exercice 1903-1904; il a même pris soin d'avertir expressément qu'au cours de ses « neuf mois de résidence » il avait dirigé son exploration « plusieurs fois (*many times*) » sur cette ligne de mur (3). C'est sans doute sur la foi de cette déclaration impressionnante qu'un savant de la

(1) *The third Wall of Jerusalem and some Excavations on its supposed Line;* dans *Journal of biblical Literature*, XXIV, 1905, p. 197-211, avec un plan topographique et deux photographies. Quand on lit d'un peu près, on constate vite que l'article du *Bibl. World* 1907 et celui du *Journ. of bibl. Literature* 1905 ne font qu'*un*, pour ce qui concerne le troisième mur. M. Paton n'a pas jugé à propos de nuancer ses arguments en les reproduisant. Il a manifestement pleine confiance dans leur forme première; mais les abonnés du *Bibl. World* ne trouveront-ils pas qu'ils n'en ont plus pour leur argent?

(2) Un exemple seulement caractérisera ce procédé littéraire. M. Paton écrit, p. 205, que de « vieux habitants » de Jérusalem (*old residents*) lui ont affirmé avoir vu jadis au nord de la ville de nombreux vestiges du troisième mur, mais ces restes ont été détruits : « Les Russes ont pris soin qu'il ne restât pas ombre du mur que Robinson avait pu tracer sur leurs immenses terrains au nord-ouest de la cité. D'autres ont mis une égale activité à détruire l'évidence de ce mur sur la ligne courant au nord-est des terrains russes ». Et il comprend sans effort, M. L. B. Paton, ces procédés de Vandales, persuadé que la destruction de ces restes doit s'expliquer par le fait « de leur malencontreux témoignage contre l'authenticité du Saint-Sépulcre » (*op. l.*, p. 206). — « Les Russes » et « les autres » sauront se justifier quand ils en auront l'envie de l'imputation si peu courtoise de M. L. B. Paton. Mais pourrait-il en faire une preuve autre que l'affirmation — gratuite peut-être — des *old residents*? Ces procédés d'argumentation et ce style-là sont d'ailleurs bien connus chez l'un ou l'autre de ces *anciens habitants* dont la résidence ici est plus ou moins périodique. Quand bien même M. Paton n'aurait pas mis un renvoi au bas de sa p. 205, il eût été facile de reconnaître en son style l'influence du langage toujours quelque peu véhément et dramatisé du distingué consul américain, M. Selah Merrill; cf. par exemple la fin de la note du savant diplomate sur le mur d'Agrippa, *Quart. St.*, 1903, p. 158 s.

(3) *The third Wall...; op. l.*, p. 206.

compétence de M. le prof. E. Schürer, trompé loin des lieux par une affirmation mal prouvée, a pu écrire récemment que le travail de Paton faisait entrer la question du troisième mur dans une nouvelle phase (1). Le débat vaut d'être exposé avec quelques détails : c'est tout l'état actuel d'un des plus notables problèmes topographiques de Jérusalem.

On sait qu'il existe au sujet du troisième mur deux théories générales nettement distinctes : l'une qui le fait coïncider plus ou moins étroitement avec la muraille septentrionale actuelle rebâtie par Soliman II entre 1538 et 1540, l'autre qui le développe très loin au nord jusque dans le voisinage du tombeau dit des Rois. Un coup d'œil sur la carte où Zimmermann groupait naguère les plans les plus fameux de son temps (2) fait saisir l'unité assez remarquable de la première théorie, concrétisée dès 1846 par le plan de Krafft, tandis qu'éclate dans la seconde une indécision qui trahirait peut-être, pour des observateurs de surface, un défaut de consistance dans les données sur lesquelles sont opérés des tracés si divergents. En réalité il faut se défier d'une impression de cette nature; aussi bien la belle unité du tracé restreint pourrait-elle résulter tout simplement d'une adhésion routinière à quelque « autorité archéologique ». La théorie extensive a d'ailleurs pour patron un homme du plus grand mérite en ces matières : l'illustre américain Robinson, qui inaugura en quelque sorte, en 1838, l'exploration vraiment méthodique de la Palestine et l'investigation topographique de Jérusalem. De l'étude des textes et de l'examen des vestiges archéologiques il se fit une conviction raisonnée qu'il traduisit, sur le point spécial qui nous occupe, par un schéma topographique et une description dans ses *Biblical Researches* (3). Les transformations que la ville subit dans les années qui suivirent amenèrent la constatation périodique de faits nouveaux, enregistrés ici ou là dans des ouvrages parfois peu accessibles, pas toujours du reste avec la précision et le détail désirables. Les travaux du *Survey* anglais, vers 1865 et dans les années 1867 et suivantes, fixèrent pour longtemps la documentation archéologique. Plus tard cependant on prit l'habitude d'y ajouter les notes techniques où M. Schick en parti-

(1) *Theologische Literaturzeitung*, 1907, V, col. 132; cf. *infra*.

(2) *Restaurirte Stadtpläne des alten Jerusalem*. Les seize plans réunis là s'échelonnent de Robinson 1841, à Schick 1876. Je ne me rends pas bien compte des principes qui ont guidé M. Zimmermann dans sa sélection. Ce catalogue en tout cas importe en définitive tout à fait peu et pourrait être aujourd'hui facilement doublé sans que les problèmes topographiques avancent d'une ligne vers une solution vraiment satisfaisante.

(3) *Biblical Researches in Palestine and in the adjacent Regions. A Journal of Travels in the year 1838*. Les citations seront faites sur la seconde édition, Boston, 1856.

culier consignait des observations nouvelles; mais on ne sortait guère de là en dressant les cartes aujourd'hui courantes et en écrivant les dissertations reçues dans les encyclopédies et les manuels. Les textes sont épars et peu décisifs pris isolément; les débris archéologiques n'étaient que bien rarement connus de vue directe et utilisés de première main : volontiers, ou par la force des choses, ou par simplification de la recherche, on s'en rapportait aux ingénieurs et architectes qui avaient vu les ruines et aux devanciers illustres qui avaient discuté les textes. Selon la prédominance du goût littéraire ou archéologique, par d'autres sympathies, ou d'autres motifs de confiance on en appelait surtout à Schick ou à Robinson.

Lorsque, à l'automne de 1891, je prenais pour la première fois, sous la conduite de maîtres déjà expérimentés, un contact qui n'a plus cessé avec les problèmes archéologiques de Jérusalem, tel est l'état qu'on m'exposait de la question, en insistant sur la nécessité d'un contrôle nouveau de toutes les données littéraires et archéologiques et sur l'inconvénient de toute argumentation réduite à un côté seulement du sujet, ou trop influencée par des autorités qui n'étaient plus à jour, malgré leur incontestable valeur. Depuis 1891 le hasard a fait sortir de terre quelques informations nouvelles et l'intérêt qui paraît s'attacher de plus en plus aux choses de Palestine a provoqué une vigoureuse éclosion de travaux d'une érudition diverse sur le point déterminé visé ici. Or, à considérer toutes ces productions d'un peu près, on constate vite que le problème n'a guère progressé vers une solution très raisonnée, bien qu'il reçoive en chaque monographie une solution généralement très convaincue. Il n'est pas question d'étaler ici le catalogue de ces théories, même pour signaler l'une ou l'autre des nuances peu appréciables qu'elles introduisent dans les deux systèmes depuis si longtemps en présence (1).

Pour montrer qu'on s'est généralement borné à marquer le pas sur place dans les deux camps rivaux, il n'y a qu'à mettre en présence deux monographies apparemment très compétentes et toutes

(1) Une documentation de cette nature n'intéresse que l'histoire des recherches topographiques et pas beaucoup le fond même du sujet J'ai pourtant à cœur de mentionner, sur la question spéciale du troisième mur, une théorie intermédiaire entre les deux extrêmes indiquées tout à l'heure. Elle consiste à ne développer la troisième enceinte au nord du mur de Soliman que sur une très petite section de son parcours, entre l'angle nord-ouest et les cavernes Royales. Proposée, avec des nuances, par des observateurs bien placés et des savants aussi distingués que le R. P. Germer-Durand (*Échos d'Orient*, 1903, p. 171 ss.) et dom G. Gatt (*Theologische Quartalschrift*, 1905, p. 264 ss.; cf., du même, l'ouvrage *Die Hügel von Jerusalem*, 1897, surtout le plan), cette théorie avait déjà tenté M. Warren, qui la hasardait, non sans hésitation, dans son diagramme publié en 1871 (*Recovery of Jerusalem*, face p. 303). Il y aura lieu d'en tenir compte avec soin dans la discussion ultérieure.

récentes : celle indiquée tout à l'heure de M. le prof. Paton — 1905-1907 — et celle de M. A. Kuemmel, 1906. La doctrine de Paton relève en dernière analyse du *Credo in* Robinson. Il y a bien quelques aperçus de discussion littéraire ; il y a aussi sans doute, j'aime à le redire très haut, un document archéologique, sinon inédit, du moins présenté sous un jour nouveau et très intéressant ; toutefois le fond du débat n'est pas abordé autrement que pour nous renvoyer à la démonstration de Robinson. Avec M. Kuemmel nous entendons toutes — ou à peu près ! — les autres *autorités* archéologiques dont ce savant a rassemblé les informations concrètes dans sa magnifique « Carte des matériaux pour la topographie de Jérusalem ancienne ». Dans le manuel qui sert d'excellent commentaire à la carte, le distingué et érudit auteur n'hésite pas à déclarer que de très sérieuses raisons sont en faveur de l'opinion commune à la plupart des topographes modernes, que le troisième mur de Jérusalem ne dépassait pas l'enceinte actuelle (1) ; cependant on chercherait en vain non seulement l'examen des textes de Josèphe auxquels le lecteur est renvoyé de loin en loin, mais la mention de tel et tel débris archéologique qui avaient cependant un titre tout aussi fondé que d'autres admis par M. Kuemmel à figurer parmi les « matériaux » de la discussion (2). Plus fâcheuses encore que les omissions seront probablement les méprises de M. Kuemmel (3). En tout cas on voudra soumettre sa

(1) *Materialien zur Topogr. des alten Jerusalem. Begleitlext zu der Karte...*, p. 53.

(2) Exemple d'un débris oublié : le fragment signalé par M. S. Merrill comme un vestige notable du troisième mur développé, *Quarl. Stat.*, 1903, p. 158 s.

(3) Exemple d'une méprise fort grave et de nature à compromettre sérieusement sa théorie personnelle dans l'appréciation des savants qui préfèrent, comme M. Paton par exemple, un avis contraire. La théorie du mur développé est exécutée en une phrase par M. Kuemmel. *Materialien...*, p. 54 : les vestiges archéologiques invoqués à l'appui de ce tracé extensif « ne datent point de l'époque juive, au moins dans leur forme actuelle. On estime que le mur dont ils sont les débris a été érigé à l'époque des Croisades ». Or à l'appui de cette appréciation est citée l'autorité fort impressionnante des ingénieurs du *Survey* dans *Recovery of Jerusalem*, p. 278. Le malheur est que M. Kuemmel transporte maladroitement ainsi à des ruines situées à un demi-kilomètre environ de la porte de Damas le jugement que M. Warren portait en effet dans *Recovery...* — p. 278 s. — sur un mur immédiatement contigu à la porte de Damas. Son erreur n'en a pas moins trompé la religion de M. le prof. Schürer (*Theol. Literaturzeit.*, 1907, col. 132), qui oppose à cette opinion de ruines médiévales l'avis tout autre de Paton fondé « sur des fouilles ». Récitons le passage pour faire bien saisir l'embarras de M. Schürer. Rendant compte des *Materialien* de Kuemmel, il arrive au troisième mur et aux prétendus vestiges estimés (p. 54) « ein Werk der Kreuzfahrerzeit ». Et il ajoute : « Cependant cela aussi a été remis en question par le récent travail d'un savant américain. Il affirme d'après le résultat de fouilles qu'il a exécutées... » ; suit une citation de M. L. B. Paton affirmant en effet que ce soi-disant mur médiéval est en réalité un mur en plein roc et n'a pu varier en quoi que ce soit depuis l'époque juive. D'où la conclusion générale appliquée à tout le troisième mur : « Die Frage tritt damit wieder in ein neues Stadium ». A qui entendre en effet...? à moins d'avoir pu surprendre M. Kuem-

généralisation de seconde main au contrôle des observations directes de M. Paton et on ne prendra pas garde que si la première est défectueuse, les secondes ne sont ni assez méthodiques ni assez étendues. Ce sont ces deux formes excellemment représentatives de toute la controverse que M. Schürer vient de mettre en présence et sa conclusion provisoire a été, nous l'avons vu, que le mémoire de M. Paton remettait en cause toute la question de la troisième enceinte. A distance, il faut le redire encore, l'illustre maître ne pouvait guère en juger autrement. « Neuf mois » d'examen de la part d'un directeur d'Institut archéologique, des « fouilles » spéciales, cela doit prévaloir théoriquement sur des travaux de seconde main ou non qualifiés. Et pourtant la période de gestation alléguée ne me paraît pas avoir été suffisante pour amener à bon terme la théorie du savant directeur. Le titre dont il a été ainsi neuf mois investi ne semble nullement du reste lui avoir conféré la rigueur indispensable de la méthode d'investigation archéologique. C'est parce que cependant ce titre lui confère autorité, aussi parce que d'année en année les directeurs qui l'ont précédé ou suivi à la tête de l'Institut archéologique américain nous ont habitués à des travaux beaucoup plus rigoureusement scientifiques sous une forme plus distinguée (1), que la pensée m'est venue de relever le gant jeté par M. Paton; non certes par fantaisie de controverse ou pour désobliger un savant tel que M. Paton, mais pour rétablir des faits. La déception — venant après tant d'autres — que m'a value l'étude de sa monographie m'a ramené une fois de plus à des notes accumulées sans ordre, au jour le jour, avec des diagrammes ou des croquis de toute date depuis 1891. Puisque les savants semblent avoir pris à cœur de reculer la solution du problème en s'obstinant à ne le présenter que sous une face, pourquoi ne pas essayer de le ramener à son unique position vraie, à la discussion d'ensemble des documents et des faits? Ces longs préambules étaient nécessaires apparemment pour justifier la tentative actuelle. Pour qu'on veuille bien ne pas l'estimer présomptueuse,

mel au milieu d'une funeste distraction de lecture et se convaincre *de visu* que M. Paton argumente sur une section de roc taillé qui ne mesure pas 10 mètres de longueur totale, et qui ne peut par conséquent faire compte à elle seule pour tout le mur septentrional. M. L. B. Paton donne en effet à ce mur un développement total d'environ 2 kilomètres et il nous en présente seulement 10 mètres environ comme « les seuls restes actuellement visibles » (*The third Wall...; op. l.*, p. 211)... Le problème n'est donc pas entré dans une phase nouvelle; mais l'imprudence de deux savants l'a encombré d'une confusion de plus : voilà tout.

(1) Il serait facile d'en citer, sur des sujets analogues et dans les mêmes revues où écrit M. Paton, de tout à fait bons et extrêmement courtois.

je voudrais en indiquer dès ici à la fois le résultat général et le caractère. Après dix-sept ans de séjour sur les lieux, une attention aussi persévérante que possible à enregistrer les données topographiques et archéologiques nouvelles ou à recueillir les anciennes, à lire les textes et à étudier les dissertations qui m'ont été accessibles, je n'ai pu aboutir encore à une conviction aussi déterminée que celle de M. Kuemmel ou de M. Paton. La théorie du premier — c'est-à-dire la relation étroite de la troisième enceinte avec le mur actuel de Soliman II — me paraît seulement résulter mieux des concordances littéraires et archéologiques.

Peu importe au surplus l'impression personnelle retirée de la documentation. Cette documentation n'étant pas encore dans l'ensemble tellement accessible à tous, puisqu'on s'est trop souvent contenté de la résumer par les parties estimées les plus saillantes (1) ou les mieux en rapport avec l'opinion choyée, ce sera peut-être faire œuvre utile que de condenser ici ce qui me reviendra en mémoire des textes, en attendant de mettre en ordre — pour le publier ici ou ailleurs — ce que j'ai pu recueillir des faits topographiques et archéologiques. Et puisque c'est en définitive M. Paton qui aura été l'occasion de la mise en ordre actuelle de ces notes, je dois une explication encore, à lui d'abord — pour le cas où il s'attarderait à leur lecture — et surtout à ceux que l'étude de sa trop sommaire dissertation aura impressionnés.

L'éminent directeur se montre persuadé que « l'un des premiers devoirs des *Jerusalem archaeologist*... était de chercher les vestiges du » troisième mur et il déclare comment il s'y est livré, lui (2); comment surtout il a interrogé les *old residents* — « une douzaine et plus ». A la rigueur cela ne signifierait pas encore que les archéologues résidant de vieille date ont été négligents sur ce point, même ceux — M. Schick par exemple qui habita 50 ans ici — qui se sont fait sur le troisième mur une conviction contraire à la sienne.

Mais contre tous ceux-là M. le prof. L. B. Paton a un reproche plus grave encore à formuler : leur recherche n'a pas été loyale; ils ont voulu *per fas et nefas* démontrer l'authenticité du Saint-Sépulcre tra-

(1) Par où il va sans dire que je n'entends déprécier d'aucune sorte n'importe laquelle des cent études excellentes qui se sont confinées en quelques détails seulement, mais étudiés avec sincérité. Si je n'étale pas, dans la suite de ces notes, toute la bibliographie qui m'a été accessible — et combien il doit en exister encore d'autre! — je supplie que personne n'y voie dédain ou critique de parti pris. Je ferai d'ailleurs mon possible pour rendre à chacun ce que je lui aurai consciemment emprunté.

(2) *The third Wall*..., p. 206.

ditionnel... Et de même qu'il a fait porter aux Russes la responsabilité principale de la destruction systématique, — qu'il imagine trop gratuitement —, il n'hésite pas à soupçonner M. Schick d'avoir sacrifié telle évidence archéologique à sa conviction sur le Saint-Sépulcre (1). Ce serait accentuer cette indélicatesse que d'en entreprendre une réfutation, facile du reste à qui connut quelque jour un peu M. Schick — sujet à erreur comme d'autres, comme moi, comme M. L. B. Paton en personne, peut-être —, mais pas du tout aussi acharné à prouver l'authenticité du Saint-Sépulcre aux dépens de sa conscience scientifique qu'on lui fait l'injure de le supposer.

Je n'ai pas en ce moment de profession de foi à faire moi-même au sujet du Saint-Sépulcre. Les lecteurs de la *Revue* savent suffisamment déjà que je l'estime en meilleure situation scientifique et traditionnelle que n'importe laquelle des localisations que la recherche soi-disant « indépendante » a prétendu lui substituer; je tiens seulement à informer M. Paton que cette conviction ne découle d'aucune consigne confessionnelle, et que mon enquête à propos du troisième mur ne m'avait jamais amené encore en présence d'aucune question de religion ou de sanctuaires (2). Comme je n'ai à donner de mon impartialité d'autre garantie que ma parole jusqu'à ce qu'on ait lu les raisons qui vont être exposées, M. le prof. L. B. Paton, défiant et inquisiteur sans sympathie ainsi qu'il s'est révélé, n'en croira rien et m'ajoutera au peuple déloyal que sa critique résolue a condamné d'emblée. Libre à lui; mais comment apprécierait-il un procédé consistant à dire, sans instruire le procès davantage : M. Paton a raisonné incorrectement, *parce qu'il* est hanté du désir de prouver que le Saint-

(1) *Op. l.*, p. 207. Il s'agit du compte rendu de certaine fouille que M. Schick aurait faite autour de ruines que M. Paton rattache au troisième mur : « At the time of this report he (Schick) was convinced that the second wall ran inside of the Church of the Holy Sepulchre, so that he was not disposed to regard favorably any evidences for a third wall outside of the present city wall ». Dans le *Bibl. World* (sept. 1907, p. 178) l'imputation de manque de loyauté scientifique n'est plus restreinte à M. Schick, mais généralisée contre tous ceux qui n'ont pas su voir « the weight of evidence » qui force M. Paton à reculer le second mur jusqu'à l'enceinte actuelle : « This would probably never have been questioned but for the bearing of the discussion upon the genuineness of the traditional Holy Sepulcher ».

(2) Apprendrais-je quelque chose au savant topographe si je lui rappelais les libertés à nuances très variées que des écrivains catholiques ont pu prendre, sans enfreindre aucune consigne, dans la discussion relative au Saint-Sépulcre? Qu'il me permette par exemple de le renvoyer seulement à un savant catholique tout à fait bon teint dans l'estime universelle, le R. P. L. Fonck, S. J. On sait en effet que le R. P. estime authentique le lit funéraire enfermé par Constantin dans la basilique dite aujourd'hui du Saint-Sépulcre. Mais ce lit, ou sarcophage, ou quoi qu'on le veuille dire, aurait été coupé de quelque rocher fort loin de là et transporté laborieusement en cet endroit. Cf. *RB.*, 1901, p. 647 s., où on trouvera l'indication de cette documentation curieuse.

Sépulcre n'est pas authentique?... Je lui demande pardon rien que d'avoir été amené à énoncer une telle hypothèse. Nous retrouverons d'ailleurs M. Paton et ses arguments, chemin faisant, à travers l'enquête qu'il faut maintenant aborder pour essayer d'en faire le tour compliqué, non plus seulement pour prolonger le jeu facile et vain d'en faire entrechoquer des épaves (1).

I. — LES TEXTES.

C'est dans les œuvres de l'historien Josèphe que sont exclusivement à chercher les données directes relatives à la troisième enceinte de Jérusalem; on peut même dire que la recherche se restreint en somme aux divers livres de la *Guerre juive*. Mais cet ouvrage n'est pas une anthologie d'apophtegmes topographiques, où il n'y ait qu'à puiser au hasard de la rencontre des formules toutes prêtes pour la controverse, de courtes et catégoriques sentences que l'argumentation la plus rigoureusement logique en apparence rendra rigides comme des lois ou comme des principes. Le livre en question n'est rien aussi peu que cela. C'est un récit complaisamment développé, non sans prétentions et préoccupations littéraires, avec des nuances dramatiques où le souci de l'effet, quand ce n'est pas la plus manifeste tendance subjective, nuisent à la précision, multiplient les invraisemblances, introduisent même des contradictions plus ou moins graves. Ajoutez à ce caractère général du livre que les indications techniques de l'historien n'ont jamais l'exactitude minutieuse qu'on peut habituellement supposer chez des ingénieurs établissant un tracé ou déterminant des distances, chez des architectes dressant les plans ou écrivant la description d'un édifice, voire même chez de vulgaires archéologues attelés à relever des ruines et à les décrire sans souci de démonstration quelconque et sans ombre d'ambition littéraire. Josèphe historien écrit comme à peu près tous les historiens sur les matières techniques rencontrées le long de leur récit : il inscrit une distance par comparaison, par estimation plus ou moins familière; il voit une situation par quelques traits saillants; les monuments le frappent par certains détails caractéristiques. Disons tout de suite en sa faveur qu'il a généralement la vue heureuse et le mot à l'avenant. Il demeure que la plus grande précision à attendre de lui ne sera

(1) Avec M. L. B. Paton nous retrouverons aussi, le long de la route, M. Kuemmel et nombre d'autres dont les arguments méritent une spéciale discussion, voire même les grands aïeux : Tobler et Robinson. Car si nous sommes très résolus à ne plus nous laisser renvoyer bouche bée à Tobler ou à Robinson, nous entendons bien tenir compte aussi exact que possible de la plus minime de leurs découvertes et leur en laisser tout l'honneur.

jamais une précision de géomètre, d'homme du bâtiment ou d'employé aux bureaux de statistique (1).

Sous le bénéfice de ces observations nous allons consulter l'historien juif sur le dernier rempart de sa capitale. La consultation sera ample, sans aucune hâte ni impatience de courir au but final (2). Pour le bénéfice du lecteur non encore averti, je prie celui qui l'est de tolérer un examen détaillé des informations documentaires. Pour que le contrôle soit facile à tous, les textes seront cités *in extenso* (3) pour toutes les données se rattachant directement au mur. Et comme le grec de Josèphe n'est pas partout d'une limpidité telle qu'il ne puisse y avoir ni hésitation ni nuance en son intelligence, on souffrira qu'une traduction telle quelle donne parfois le sens que j'ai cru saisir. L'enquête aboutira où elle pourra : elle n'est entreprise sous l'influence d'aucune théorie. Mais parce qu'on s'aventure ici sur un terrain où se livrent encore de vives escarmouches, la marche sera circonspecte comme il convient dans un hallier : on inspectera le mieux possible chaque position nouvelle et on groupera fréquemment, sans effroi des redites, les éléments acquis, en les distinguant avec soin de tout ce qui sera trop peu sûr pour être admis dans la reconstitution d'ensemble où cette enquête doit se terminer.

*
* *

La troisième enceinte nous est présentée par Josèphe comme l'en-

(1) Est-il besoin de remarquer en outre que Josèphe parlant de monuments qu'il n'avait plus sous les yeux et traitant dans sa retraite dorée auprès des Flaviens de la topographie de Jérusalem pouvait n'avoir plus qu'une exactitude approximative? On invoquera ses mémoires, les notes prises durant le siège (?), les souvenirs de sa vie antérieure à Jérusalem... Les souvenirs, qu'on me permette de m'en défier sur beaucoup de points où une exactitude stricte doit intervenir. Les « notes » au jour le jour, sur place, c'est autre chose. Et pourtant, qui les estimera décisives, de tous ceux qui ont, au moins quelques fois, essayé de fixer le mieux possible dans leur carnet de poche les conditions d'un site, le détail d'un monument, mille particularités qui permettront, à distance et après coup, de reconstituer pour soi-même ou pour autrui ce qu'on a eu sous les yeux? Pour ne pas raconter ici de multiples expériences personnelles, — à mettre sans doute au compte de mon inhabileté à voir et à noter —, j'en appelle à l'expérience de tous ceux qui ont essayé cette intéressante tâche, même en précisant leur documentation par les ressources modernes si avantageuses de la photographie.

(2) Cette étude d'ensemble n'a guère été faite, à ma connaissance, que par M. F. Spiess, *Das Jerusalem des Josephus. Ein Betrag zur Topographie der heiligen Stadt*, 1881. Cette excellente monographie sera citée assez fréquemment, bien que les notes qu'on va lire en aient été complètement indépendantes à l'origine et en diffèrent assez notablement sur divers points. On citera peut-être aussi une fois ou l'autre quelqu'une des copieuses annotations — de très seconde main — que M. P. Kohout a jointes à sa traduction allemande — pas assez nuancée — de la *Guerre*.

(3) D'après l'édition critique de Niese.

ceinte par excellence, le « grand mur » (1), capable, même en son point le plus faible, de défier l'effort des plus puissantes machines. Il semble bien en effet que les béliers romains n'y aient pas eu beaucoup de prise, et si les assiégés n'en eussent abandonné la défense, Titus ne l'eût pas emporté sans de longs retards (2).

La structure de ce rempart était particulièrement remarquable. Inauguré par la munificence du roi Agrippa Ier, il eût rendu la ville à jamais inexpugnable, estime l'historien, si la crainte de provoquer de fâcheux soupçons chez l'empereur Claude, ou une interdiction formelle de l'empereur, n'eussent empêché le roi de mener son entreprise à bonne fin (3). Il était bâti en blocs de vingt coudées de long sur dix de large contre lesquelles les machines de l'époque ne pouvaient pas grand'chose; la largeur totale était de dix coudées et la hauteur projetée plus considérable encore (4). Qu'on se représente

(1) *Guerre...*, V, **6**, 1 : τὸ μέγα τεῖχος.

(2) *Guerre...*, V, **7**, 2.

(3) L'interdiction expresse de Claude est mentionnée dans un premier récit : *Antiquités...*, XIX, **7**, 2 : Τὰ δὲ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη τὰ πρὸς τὴν καινὴν νεύοντα πόλιν — ce qui spécifie bien le troisième mur — δημοσίαις ὠχύρου δαπάναις, τῇ μὲν εὐρύνων εἰς πλάτος — d'où il ne faut apparemment pas déduire qu'Agrippa *élargit* seulement un mur déjà existant — τῇ δὲ εἰς ὕψος ἐξαίρων, κἂν ἐξειργάσατο ταῦτα πάσης ἀνθρωπίνης κρείττονα βίας, εἰ μὴ..... νεωτερισμόν τινα Κλαύδιος (l'empereur, qui a été informé) ὑποπτεύσας ἐπέστειλεν Ἀγρίππᾳ μετὰ σπουδῆς παύσασθαι τῆς τῶν τειχῶν ἐξοικοδομήσεως. Et Agrippa se garda bien de ne pas se conformer à cet ordre! Mais voici une première nuance de ces faits : *Guerre...*, V, **4**, 2 : Ἀγρίππας ἄρχεται... τείχους, δείσας δὲ Κλαύδιον Καίσαρα... παύεται θεμελίους μόνον βαλόμενος. Καὶ γὰρ οὐδ' ἂν ἦν ἁλώσιμος ἡ πόλις, εἰ προύκοπτε τὸ τεῖχος ὡς ἤρξατο. Voilà des renseignements aussi positifs qu'on pourrait d'abord les souhaiter : on jette les fondations du formidable mur et on s'en tient là, par nécessité ou simple frayeur des colères romaines. Le malheur veut que les mêmes faits soient présentés ailleurs encore sous une troisième nuance. *Guerre...*, II, **11**, 6, on voit un Agrippa Ier qui ne sait d'abord que faire des richesses infinies de son grand royaume, mais leur trouve bientôt un excellent emploi : οὐκ εἰς μακρὰν κατεχρήσατο. Il va les consacrer à munir Jérusalem d'un rempart tel que s'il eût été fini il eût rendu le siège parfaitement vain. Mais le roi vient à mourir avant d'avoir mené son entreprise à bon terme : τηλικοῦτον γὰρ τοῖς Ἱεροσολύμοις περιβαλεῖν ἤρξατο τεῖχος, ἡλίκον ἂν τελεσθὲν ἀνήνυτον Ῥωμαίοις ἐποίησεν τὴν πολιορκίαν. Ἀλλ' ἔφθη (Agrippa) πρὶν ὑψῶσαι τὸ ἔργον τελευτήσας. La nuance n'est certes pas négligeable : dans un cas le mur n'a que des fondements; dans l'autre on peut lui supposer telle hauteur qu'on voudra, pourvu qu'on n'y installe pas encore les créneaux. Qui saura faire entre les deux un choix ayant quelque chance d'atteindre la réalité? Évidemment pour des *argumentateurs* décidés tous ces passages ne diront qu'une seule et même chose. Mais pour qui cherche des informations historiques...? Si l'on pouvait avoir grande confiance dans les documents où Tacite a puisé en écrivant son précis historique sur la Judée et les Juifs (*Histoires*, passim) on trouverait chez lui peut-être un élément d'harmonie telle quelle : la permission refusée par Claude aurait été ensuite achetée à prix d'argent : ... *per avaritiam Claudianorum temporum, empto jure muniendi struxere* (les Juifs) *muros in pace tanquam ad bellum* (*Hist.*, **5**, 12, ap. Th. Reinach, *Textes... relatifs au Judaïsme*, p. 320). Mais malgré l'avis contraire de M. Reinach il y a lieu de soupçonner que Josèphe demeure la source principale — naturellement utilisée avec beaucoup d'indépendance — de Tacite sur ce point.

(4) *Guerre...*, V, **4**, 2 (vers la fin). La coudée évaluée en gros à $0^{m},52$.

donc un mur large d'environ cinq mètres à la base et construit en pierres de dix mètres sur cinq mètres de face, avec une épaisseur proportionnée. Évidemment on n'exclura pas la possibilité, ici ou là, de quelques pierres plus petites et l'aspect même des chiffres prouve qu'ils sont écrits par à peu près, comme on dirait un peu plus vaguement un mur cyclopéen, ou un mur en très grand appareil.

L'œuvre laissée inachevée par Agrippa Ier quand il mourut, en l'an 44, ne semble avoir été reprise que vers le début de l'insurrection. Il ne paraît pas que cette ligne fortifiée ait existé, ou du moins qu'elle ait gêné le moins du monde l'accès de la ville quand le légat impérial Cestius Gallus, en octobre 66, marche contre Jérusalem (1). Mais après son échec, quand la lutte ouverte est engagée, les Juifs se hâtent à la construction du rempart et la précipitation redouble quand les affaires juives ont pris une tournure défavorable en Galilée et qu'on s'attend d'un jour à l'autre à l'arrivée de Vespasien et de ses redoutables légions (2). Vespasien ne se fait pas en effet beaucoup attendre. Il a déjà ravagé toute la contrée aux abords de Jérusalem (3) quand les troubles qui éclatent en Italie détournent soudain son attention et procurent fort à propos aux Juifs le loisir d'achever leurs murs et leurs engins. Au moment où Titus arrive enfin, le « grand mur » est fini. Avec ses défenses complètes il a vingt-cinq coudées — plus de douze mètres — de haut et des bastions nombreux, plus élevés encore (4). C'est le « troisième » rempart en ordre chronologique et dans le développement progressif de la ville; mais ce numéro d'ordre, quoique assez constant, se change parfois en n° 1 dans le récit des opérations du siège (5). Comme il est le plus extérieur, il est le « premier » attaqué et l'ancien « premier mur », — celui de la vieille cité, — devient alors la « troisième enceinte ». Il suffit d'être averti de la nuance pour se mettre en garde contre toute méprise,

(1) *Guerre...*, II, **19**, 4.

(2) *Guerre...*, II, **20**, 3 : les insurgés se constituent des chefs chargés surtout de pourvoir à la restauration des murs en général : μάλιστα τὰ τείχη τῆς πόλεως ἀνεγείρειν; et II, **22**, 1 on voit ces chefs s'acquitter activement de leur mandat : τό τε τεῖχος ἐπεσκεύαζον καὶ πολλὰ τῶν πολεμιστηρίων ὀργάνων. Un passage de la harangue de Titus aux Juifs avant le dernier assaut donnerait à entendre qu'on faisait encore diligence au travail du rempart quand Vespasien, paru d'abord devant la ville, fut appelé ailleurs; VI, **6**, 2 (vers le milieu) : χωρισθέντων εἰς τὴν Αἴγυπτον ἐμοῦ τε καὶ τοῦ πατρὸς, εἰς παρασκευὰς τοῦ πολέμου κατεχρήσασθε τοῖς καιροῖς : ces préparatifs ont bien l'air d'être un rappel de II, **22**, 1; il y a toutefois peu de fond à faire sur cette pièce de rhétorique.

(3) *Guerre...*, IV, **10**, 2 : Οὐεσπασιανὸς δὲ ὡς τὰ πλησίον Ἱεροσολύμων καταστρεψάμενος... ἀκούει τὰς κατὰ τὴν Ῥώμην ταραχάς. Cf. Tacite, *Hist.*, **5**, 10, ap. Reinach, *Textes...*, p. 317.

(4) *Guerre...*, V, **4**, 2 (fin) et 3; cf. *infra* au sujet des tours.

(5) On trouvera par exemple cette inversion totale dans *Guerre...*, V, **6**, 2; **7**, 2 (fin), etc.

et le terme de « troisième enceinte » continuera de s'appliquer exclusivement pour nous à l'enceinte septentrionale développée au temps d'Agrippa Ier. La ville progressant en effet toujours vers le nord, où s'offraient les plus grandes facilités de développement, avait débordé les anciennes collines et envahi leurs prolongements ou même des collines adjacentes, d'après la façon de parler de l'historien. D'abord le Bézétha, indiqué comme une « quatrième colline » indépendante de celle du Temple — parce que le fossé de l'Antonia l'en séparait (1)! — On croirait à première vue que là se borne l'agrandissement de la ville que le troisième mur doit couvrir, et que l'indication du Bézétha est l'équivalent complet de toute la « nouvelle ville » (2). Voici pourtant chez le même historien l'indice précis que Βεζεθά et καινὴ πόλις ne sont pas de purs synonymes : Gallus à son arrivée s'empare du nord de la ville et incendie le Bézétha, la nouvelle ville et le marché aux bois (3). Titus fera presque de même une fois maître de la troisième enceinte; et après avoir livré aux flammes tout ce qui le gênait dans cette région septentrionale il choisira pour son camp une situation telle que le mur de circonvallation adjacent vers l'orient traversera « la ville neuve inférieure » (4). Il y avait donc une « ville neuve supérieure » selon toute vraisemblance, et c'était apparemment la région même où campa un moment Titus. Sans prétendre que Josèphe ait entendu indiquer avec beaucoup de précision des quartiers très délimités en cette zone nouvelle de la ville que couvrait le mur d'Agrippa, il paraît bien résulter de ses formules variées une distinction que l'examen du sol permettra probablement en son temps de déterminer mieux. Si son expression καινὴ πόλις est présentée dans un endroit comme l'équivalent grec de Bézétha araméen, nul ne méconnaîtra sans doute qu'il ait fait ailleurs de Καινόπολις une désignation plus ou moins spécifique, indépendante à coup

(1) *Guerre...*, V, **4**, 2 : πλήθει γὰρ ὑπερχεομένη (la ville)... ἐπ' οὐκ ὀλίγον προῆλθον καὶ τέταρτον περιοικηθῆναι λόφον, ὃς καλεῖται Βεζεθά, κείμενος μὲν ἀντικρὺ τῆς Ἀντωνίας, ἀποτεμνόμενος δὲ ὀρύγματι βαθεῖ; διεταφρεύθη γὰρ ἐπίτηδες. Voilà une « quatrième colline » située « en face » d'une des collines anciennes qui devrait être une indication plus suggestive qu'elle ne paraît l'avoir été généralement dans la discussion au sujet de la « troisième colline » de V, **4**, 1.

(2) *Loc. laud.* : ἐκλήθη δ' ἐπιχωρίως Βεζεθὰ τὸ νεόκτιστον μέρος, ὃ μεθερμηνευόμενον Ἑλλάδι γλώσσῃ καινὴ λέγοιτ' ἂν πόλις. Cette petite interprétation philologique n'est pas tellement simple. Nous ne nous y attarderons cependant pas ici. Cf. Spiess, *op. cit.*, p. 102.

(3) *Guerre...*, II, **19**, 4 : Κέστιος δὲ παρελθὼν ὑποπίμπρησιν τήν τε Βεζεθὰν προσαγορευομένην καὶ τὴν Καινόπολιν καὶ τὸ καλούμενον Δοκῶν ἀγοράν. Ce marché aux « poutres » ne nous est pas autrement connu.

(4) *Guerre...*, V, **7**, 2 fin; cf. **12**, 2 : ... ἀπὸ τῆς Ἀσσυρίων παρεμβολῆς... ἐπὶ τὴν κατωτέρω Καινόπολιν ἦγε τὸ τεῖχος. Au delà, c'est le Cédron et le mont des Oliviers.

sûr du Bézétha et scindée peut-être elle-même en région haute et basse. Par contre, le marché aux bois et ceux qu'on voit mentionnés ailleurs encore — marché aux étoffes, quartier de la métallurgie et bazar du vêtement (1) — ne sont plus à vrai dire des subdivisions chorographiques, mais spécifient dans les régions indiquées de la nouvelle ville de petits quartiers dont la détermination est plus précise.

Il ressort de ces premières données générales que le mur d'Agrippa circonscrivait une zone assez étendue, dite en gros la ville nouvelle, mais comprenant plusieurs quartiers. Cela, il est vrai, ne nous renseigne encore que fort imparfaitement sur la situation de ce mur. Le texte le plus important à ce point de vue, celui qui fournira la meilleure trame pour grouper toutes les autres informations, est la description d'ensemble que Josèphe a faite de ce rempart au moment où les légions de Titus venaient camper au pied.

« Au troisième [mur] la tour Hippicus servait de point de départ. De là il s'étendait dans la région septentrionale jusqu'à la tour Psephina, arrivait ensuite en face du monument d'Hélène... et se prolongeant à travers les cavernes royales, il tournait d'abord à la tour angulaire, vers le monument du Foulon; puis, raccordé à l'ancien rempart, il se terminait à la vallée appelée Cédron (2). »

Josèphe se flattait peut-être d'avoir fixé à souhait pour la postérité le tracé du troisième mur grâce aux repères qu'il avait multipliés en le décrivant : indice de direction, modifications dans sa marche correspondant aux accidents du sol, monuments avec lesquels il avait une relation quelconque de structure ou de simple voisinage. La même catastrophe qui emporta la muraille ne devait guère épargner les monuments. Des bouleversements multiples et de longs siècles d'oubli ont entraîné la disparition radicale des noms, là même où ils laissaient par fortune subsister quelques misérables vestiges des édifices fameux cités par l'historien. Le monument du Foulon, la tour de l'angle, Psephina, tout cela n'est plus rien d'obvie pour nous. Et le labeur est considérable aujourd'hui rien que de faire revivre sur des

(1) *Guerre...*, V, **8**, 1. Titus, qui avait fait donner l'assaut au second mur devant une certaine tour située « au milieu de la partie septentrionale du rempart » (V, **7**, 4), s'est emparé de ce mur et pénètre à l'intérieur en un point voisin des bazars de la « nouvelle ville », « marché aux laines » — probablement plutôt des étoffes en général —. L'examen détaillé de ces nouvelles indications nous entraînerait un peu loin et appartient plutôt à l'étude du second mur. Cf. Spiess, *Das Jerusalem...*, p. 103; Konout, *Jud. Krieg.*, p. 715 s.

(2) Τῷ τρίτῳ δ' ἀρχὴ ἦν ὁ Ἱππικὸς πύργος, ὅθεν μέχρι τοῦ βορείου κλίματος κατατεῖνον ἐπὶ τὸν Ψήφινον πύργον, ἔπειτα καθῆκον ἀντικρὺ τῶν Ἑλένης μνημείων... καὶ διὰ σπηλαίων βασιλικῶν μηκυνόμενον ἐκάμπτετο μὲν γωνιαίῳ πύργῳ κατὰ τὸ τοῦ Γναφέως προσαγορευόμενον μνῆμα, τῷ δ' ἀρχαίῳ περιβόλῳ συνάπτον εἰς τὴν Κεδρῶνα καλουμένην φάραγγα κατέληγεν. *Guerre juive*, V, **4**, 2.

lambeaux de structure un nom depuis si longtemps effacé, avant que ces ombres de monuments nous puissent guider à la recherche de cette ombre de muraille. Les indications prises des points cardinaux, de valeur apparemment plus fixe, se réduisent à une seule donnée explicite : la marche du mur au nord, de la tour Hippicus à la tour Pséphina; encore y manque-t-il une détermination de distance pour la rendre facilement utilisable. Le raccord à l'enceinte primitive et l'aboutissement au Cédron désignent par induction, d'une façon évidente toutefois, la région orientale de la ville, quelque part aux abords du Temple. Le relief du sol a enfin fourni quelques rares traits de la description, précieux à qui veut bien en tenir compte quoiqu'une réserve prudente soit ici très nécessaire encore à cause de la trop grande latitude d'application théoriquement possible sur le terrain (1).

Josèphe il est vrai s'est incidemment complété lui-même. Maint détail jeté au hasard des longs récits du siège ou d'autres événements vient éclairer fort à propos une situation, quitte à ne plus s'accorder très bien, à première vue du moins, avec l'un ou l'autre élément de la description générale fournie ailleurs. Après s'être assuré le mieux possible de la véritable teneur du texte, le plus sage semble bien en ces cas de ne pas pousser au noir d'apparentes antilogies pour prendre ensuite un parti exclusif dans un sens en négligeant l'autre. Le plus souvent ces données, estimées d'abord discordantes, se résolvent dans un concept moyen, facile à justifier pour qui s'est efforcé une fois de pénétrer la critique historique de Josèphe et ses procédés littéraires. Il est pourtant quelques cas absolument irréductibles à une harmonie satisfaisante et qui doivent demeurer irrésolus. Telles par exemple les informations chiffrées sur le développement de la ville.

Voici en effet un passage fort explicite sur l'étendue de la troisième enceinte : « En saillie sur le mur il y avait des tours de vingt coudées de large sur vingt coudées de haut, quadrangulaires et massives comme était le mur lui-même ; ni l'appareillage ni la beauté des pierres n'y étaient inférieurs (à la structure du) Temple. Sur la base pleine des tours, haute comme elle l'était de vingt coudées, il y avait encore de somptueuses pièces... Or le troisième mur avait quatre-vingt-dix tours de cette nature et les courtines (entre ces tours se dévelop-

(1) Si la moindre incertitude du texte permettait de lire καθῆκεν (*aor.* de καθίημι au lieu de καθῆκον (*impf.* de καθήκω), on obtiendrait une indication non sans valeur. Le mur *descendrait* à l'orient de Pséphina, jusqu'en face des cavernes royales. Mais rien dans l'*apparatus* de Niese n'appuie l'hypothèse, suggérée seulement, on le verra en son temps, par la condition du sol en cet endroit.

paient) sur deux cents coudées (1). » On se trouve aussitôt en présence d'une première difficulté d'évaluation, suivant que l'on suppose en ces mesures de Josèphe l'emploi de la grande ou de la petite coudée, équivalant comme on sait l'une à $0^{m},52$, l'autre à $0^{m},44$ en chiffres ronds. Comme il s'agit de mesures d'édifices, l'emploi de la grande coudée semble plus indiqué que celui de la petite, ordinairement réservée à d'autres évaluations. Voyons pourtant les résultats dans l'une et l'autre hypothèse. Le calcul des tours et des courtines donne un développement total de 8.712 ou 8.624 mètres avec la petite coudée (2) et de 10.296 ou 10.192 mètres avec la grande (3). Huit kilomètres et demi, et même peut-être un peu plus de dix kilomètres de parcours pour le seul mur extérieur dans la partie septentrionale de la ville, c'est évidemment au mieux pour s'accorder avec l'impression première résultant du récit du siège — œuvre gigantesque dont toute la valeur des Romains et le génie de Titus n'auraient pu venir à bout si Dieu lui-même, résolu à châtier les Juifs, n'avait secondé les assaillants (4). — C'est au mieux surtout pour faire évoluer la population immense dont il faudra tenter plus loin un dénombrement au moins approximatif. Où la difficulté éclate toutefois, inéluctable et, tout compte fait, irréductible, c'est quand il faut concilier Josèphe mesurant la troisième enceinte et Josèphe mesurant le périmètre entier de la cité. C'est quelques lignes à peine plus bas que le passage discuté en ce moment; après l'indication des tours (14) dans le second et le premier mur (60), le narrateur conclut : « Le pourtour complet de la ville était de trente-trois stades (5) ». La valeur du stade courant, telle qu'on l'admet en mainte indication de distance chez l'historien juif, est de 185 mètres en chiffres ronds; c'est donc pour le circuit général de Jérusalem un développement de ($185^{m} \times 33^{stad.} =$) 6.105 mètres. Nous voilà loin des *huit* et surtout des *dix* kilomètres indiqués précédemment pour le seul périmètre de la partie septen-

(1) Τοῦ δὲ τείχους ὑπερεῖχον οἱ πύργοι πήχεις εἴκοσι μὲν εἰς εὖρος, εἴκοσι δὲ εἰς ὕψος, τετράγωνοί τε καὶ πλήρεις ὥσπερ αὐτὸ τὸ τεῖχος ὄντες· ἥ γε μὴν ἁρμονία καὶ τὸ κάλλος τῶν λίθων οὐδὲν ἀπέδει ναοῦ. Μετὰ δὲ τὸ ναστὸν ὕψος τῶν πύργων, ὅπερ ἦν εἰκοσάπηχυ, πολυτελεῖς ἦσαν οἶκοι... Τοιούτους μὲν οὖν πύργους τὸ τρίτον τεῖχος εἶχεν ἐνενήκοντα, τὰ μεταπύργια δὲ τούτων ἀνὰ πήχεις διακοσίους. *Guerre...*, V, **4**, 3.

(2) $0^{m},44 \times 20^{coud.} = 8^{m},80 \times 90^{tours} = 792^{m} + (0^{m},44 \times 200^{coud.} = 88^{m} \times 90^{courtines} =)$ 7920, soit un total de ($7920^{m} + 792^{m} =$) 8712^{m}, à diminuer peut-être de 88^{m}, si l'on ne suppose que 89 courtines pour les 90 tours; soit 8624^{m}.

(3) $0^{m},52 \times 20 = 10^{m},40 \times 90 = 936^{m} + (0^{m},52 \times 200 = 104^{m} \times 90 =)$ $9360 = 10296^{m}$ (ou 10192^{m} avec 89 courtines seulement).

(4) Cf. la réflexion suggestive prêtée à Titus, *Guerre...*, VI, **9**, 1, ou celles que Josèphe garde à son compte, *Guerre..*, V, **6**, 1; **8**, 2; **9**, 3 s.; **13**, 6; VI, **2**, 1.

(5) Τῆς πόλεως δ' ὁ πᾶς κύκλος σταδίων ἦν τριάκοντατριῶν. *Guerre...*, V. **4**, 3.

trionale de la cité. De quelque façon que l'on opère sur ces données, la conciliation est chimérique dans l'état accessible du texte. Il vaut mieux franchement le constater et s'abstenir de toute déduction fondée sur ces textes que d'entrer dans la voie sans issue des corrections de chiffres, pour séduisante qu'elle s'offre (1).

(1) Encore bien plus faut-il s'abstenir du procédé de M. Paton, *The third Wall...*, *op. l.*, p. 204, consistant à exploiter les 33 stades pour sa théorie, en oubliant d'avertir de l'antinomie créée par les lignes précédentes dans Josèphe. M. Spiess, *Das Jerusalem...*, p. 11, conclut sommairement à une exagération et à une approximation de l'historien juif. Une discussion plus radicale de cet intéressant problème relève de la critique textuelle de Josèphe. Parmi les combinaisons qui s'offrent une des plus alléchantes serait à coup sûr d'imaginer quelque confusion paléographique dans les sigles numériques qui auraient été employés pour exprimer les valeurs 3 (Γ, γ'), 30 (Λ, λ'), 60 (Ξ, ξ'), 90 (ϟ ou ϛ [cf. σ' = 6]), 200 (Σ). Entre 60 et 200 par exemple, Ξ et Σ, la confusion graphique n'est pas tellement invraisemblable qu'elle ne puisse être supposée. Une telle divergence de détail dans la dimension des courtines ramenées chacune à $26^m,40$ ($0^m,44 \times 60$), ou à $31^m,20$ ($0^m,52 \times 60$) au lieu de 88-104 m. — chiffre d'ailleurs manifestement excessif d'après tout ce que nous pouvons connaître de la fortification antique — réduirait la muraille à 3168-3744^m, selon l'emploi de la grande ou de la petite coudée. En cette même hypothèse le premier mur, dans la partie méridionale de la ville, avec ses 60 tours et 60 courtines *réduites*, mesurerait seulement 2112-2496^m. Les deux murs réunis constitueraient un périmètre de 5280 (2112 + 3168) ou 6240 (2496 + 3744) mètres. Le rapport assez étroit de ce dernier chiffre — 6240^m — avec l'indication résumée des 33 stades = 6105^m, rendra sans doute l'hypothèse sympathique à quelque artisan de thèse sur la ville « toute petite » et antipathique à ceux qui désirent a priori la ville « très grande ». Ni les uns ni les autres ne devront oublier que c'est là pour le moment une pure et simple hypothèse entre beaucoup d'autres également possibles et non moins subjectives, contre lesquelles il est facile d'élever des objections graves. Les amateurs aligneront et discuteront ces hypothèses. Cette autre par exemple s'offrirait encore assez spontanément : au lieu de la leçon τὸ τρίτον τεῖχος ΕΙΧΕΝΕΝΕΝΗΚΟΝΤΑ (πύργους), on imaginerait par doublon ou légère confusion graphique ΕΙΧΕΝ ** ΕΞΗΚΟΝΤΑ : 60 tours au lieu de 90, base nouvelle d'un calcul dont les résultats pourront se nuancer comme les précédents de mainte façon. Voir aussi la solution élégante du P. Germer-Durand, *Éch. d'Or.*, 1903, p. 173 s. : 90 est le total général des tours ; le Ier mur en a 60, le IIe 14 ; il en reste 16 pour le IIIe... On consacrera beaucoup de temps à ce jeu, pour aboutir finalement, si la recherche est tout à fait indépendante et sincère, à cette conclusion que les chiffres de Josèphe sont irrémédiablement corrompus, ou qu'ils étaient fort exagérés, ou encore lamentablement approximatifs. L'exagération, dans le cas, elle est aussi vraisemblable que possible à qui s'est efforcé de saisir les procédés littéraires de Josèphe et j'ai déjà déclaré qu'à lire d'ensemble le récit du siège on se représente une ville *dilatée* aussi loin qu'elle pourra l'être raisonnablement. Il est manifeste d'autre part qu'au moment où le narrateur composait son récit avec la préoccupation de lui donner du relief et du coloris, il ne prenait pas ses chiffres sur des croquis cotés dans ses carnets de notes du siège, ni sur quelque relevé d'ingénieur ou d'architecte. Que cet historien ait traité l'archéologie en gros et au juger en cet endroit, cela ressort des détails mêmes qu'il insère en son récit. Quelle est l'enceinte fortifiée antique dans laquelle on puisse relever une répartition aussi correctement symétrique des saillants et des courtines que les mêmes proportions se reproduisent invariablement? Et qui a réalisé en un sens quelconque une reconstruction raisonnable de ce tracé théorique sur le sol de Jérusalem, avec les 90 tours et les courtines correspondantes ? Et quel était avec cette enfilade d'éléments si bien déterminés le rapport des tours spéciales, Hippicus, Psephina, tours des Femmes, etc.? Ces textes ne valent donc rien dans le débat au sujet de la localisation précise du mur.

Il ne jaillit pas beaucoup plus de lumière des textes qui dénombrent la population enfermée dans Jérusalem au moment où elle est investie par les troupes romaines. Malgré l'apparente précision que confèrent à ces quantités formidables les fractions indiquées des centaines et des milliers, l'examen révèle vite les impossibilités de diverse nature et l'exagération la moins retenue.

C'est ainsi qu'on voit l'indication, par exemple, de 115.880 cadavres passés par « une seule porte » pour être conduits à la sépulture « entre le 15 Xanthicos et le 1er Panémos », c'est-à-dire environ du 15 avril au 1er juillet, au début du siège (1). Encore n'était-ce là qu'un calcul présenté comme partiel, sans la moindre préoccupation d'être complet (2). Cent quinze mille huit cent quatre-vingts! qui ne croirait ce chiffre pris au bout des colonnes d'un registre de décès? Voyez de près : c'est une moyenne de 1.545 morts transportés journellement par cette unique porte de la ville. Rien n'indique dans le récit que tous les morts étaient convoyés par là; au contraire le soin mis à noter διὰ μιᾶς... πύλης donne à entendre qu'il en passait aussi par les autres issues. Et si la proportion quotidienne y était analogue...! Cela d'ailleurs sans préjudice des cadavres qu'on jetait à foison pardessus les remparts, qu'on ensevelissait dans la ville, qu'on amoncelait dans les plus spacieux édifices, ou qu'on laissait pourrir n'importe où (3). Avec une progression de cette nature on est visiblement dans le domaine de l'amplification dramatique, du moins hors de toute condition facilement concevable de la mortalité même dans une ville décimée par la famine et la peste, et soumise à toutes les horreurs d'un siège vigoureusement poussé.

Ailleurs voici un autre chiffre non moins singulier, celui-là parce qu'il est minime. Après les détails consignés plus haut, il était à croire que les immenses souterrains et cachettes de toute sorte regorgeraient des cadavres de gens morts là où ils avaient cherché un suprême refuge, ou jetés en ces charniers improvisés et commodes. La ville prise, on compte là dedans « plus de deux mille morts » (4), mais ce

(1) *Guerre...*, V, **13**, 7. Les textes relatifs à ce dénombrement n'ayant aucune valeur directe pour l'étude du sujet ne sont pas cités en ce moment *in extenso*.

(2) *Guerre...*, *l. l.* Τοῦτο δ' ἦν πλῆθος ἄπειρον « c'était là une foule immense » dans l'éd. Dindorf, est une remarque bien plate et sans grande harmonie avec la suite du dénombrement. L'éd. critique de Nièse porte la leçon beaucoup plus intéressante : ... πλῆθος ἀπόρων « la tourbe des pauvres hères », ce qui ne fait du reste qu'augmenter la difficulté.

(3) *Guerre...*, *loc. l.* : 600.000, ou plutôt un nombre infini, rien qu'en cette catégorie.

(4) *Guerre...*, VI, **9**, 4 : εὑρέθησαν δὲ κἀκεῖ νεκροὶ πλείους δισχιλίων. Cf. V, **2**, 2 (fin), où l'engagement si chaud contre les 600 cavaliers de Titus et la multitude (ἄπειροι) juive se résume en la mention explicite de *deux* morts du côté des Romains; encore l'un des deux

chiffre, même poussé aussi près que possible de 3.000, ne semblera guère en harmonie avec les détails antérieurs.

On retrouve des notations moins parcimonieuses à propos de la récapitulation qui suit le récit de la prise de la ville. Pendant la durée totale de la guerre, les Romains ont fait 97.000 prisonniers et en toute la durée du siège il est mort 1.100.000 Juifs (1). L'opposition entre « la durée de la guerre » et « la durée du siège », indique assez vraisemblablement que le chiffre des 97.000 captifs ne doit pas être appliqué à ceux de Jérusalem seulement. Dès lors plus rien ne détermine la proportion que cette ville a fournie. Restent les 1.100.000 morts pendant le siège, c'est-à-dire à peine quatre mois et demi. Paris investi par les troupes allemandes, ravagé par la disette et en proie aux effroyables événements de la Commune, au printemps de 1871, n'a pas, à beaucoup près, subi de tels ravages en sa population. Et qu'on ne se hâte pas de trouver ridicule cette comparaison de Jérusalem à la fin des temps juifs, avec Paris contemporain. Du moins si la comparaison a bien réellement cette nuance — et je ne fais aucune difficulté de le reconnaître — conviendra-t-on qu'elle était indiquée au mieux par les données de Josèphe sur la population de sa capitale, au moment du siège, estimée à trois millions d'âmes; or c'est précisément, je crois, le chiffre admis pour la population contemporaine de Paris, flottante et fixe. Ce qui est parfaitement invraisemblable pour quiconque a la plus sommaire connaissance du site de Jérusalem et des conditions de la vie courante en la contrée vers l'époque du siège, c'est que des savants mieux qualifiés que tous autres par leur origine (2) pour apprécier les exigences pratiques de la vie dans une agglomération d'hommes, aient pu prendre contact avec Jérusalem et cependant jouer encore à la démonstration scientifique avec ces chiffres fabuleux de population, tels que Josèphe les alignait jadis d'une main libérale en sa narration. Puisque j'ai entrepris de grouper toutes ces indications, celle-ci ne saurait pourtant être a priori laissée de côté, et les lecteurs déjà informés me pardonneront d'en faire au bénéfice des autres un rapide examen.

En face des chiffres qu'il vient d'écrire pour dénombrer les captifs

n'est-il tué que pour avoir été malencontreusement désarçonné. Pourtant quelle nuée de traits et quels fiers coups d'épée dans le récit de ce combat !

(1) Ce chiffre met bien en relief la sobriété relative de Tacite dénombrant à 600.000 les rebelles enfermés dans Jérusalem à l'ouverture du siège : *Multitudinem obsessorum omnis ætatis, virile ac muliebre sexcenta millia fuisse accepimus* (*Hist.*, 5, 13; ap. Reinach, *op. l.*, p. 322). Tout contrôle précis fait cependant défaut aussi bien pour la donnée modérée et judicieuse du Romain que pour celle visiblement exagérée du Juif.

(2) V. g. un M. Paton, *citizen* d'un centre énorme de vie « pratique » en Amérique.

et les morts, Josèphe paraît éprouver lui-même d'abord quelque inquiétude : la ville pouvait-elle donc contenir une telle multitude? Et plutôt que de prévenir l'objection en abaissant le total écrit, et qui fait si avantageusement tableau à lui seul pour le but visé, l'historien juif s'aventure en une démonstration de fait. D'abord tout ce peuple ne résidait pas d'ordinaire à Jérusalem : venu fortuitement pour la fête des Azymes, il y a été surpris par l'arrivée assez brusque des Romains (1). Que d'autre part la métropole fortifiée ait pu servir de refuge à tant de monde, voici la preuve qui en est gravement apportée. Lorsque le légat impérial Cestius Gallus, dont les efforts malheureux n'avaient pu prévenir l'insurrection, avait voulu se justifier auprès de l'empereur en lui représentant la puissance de ce peuple et de sa capitale, il avait eu l'idée de faire un recensement au moins approximatif. Un recensement précis n'étant guère alors dans les moyens de Gallus ou de qui que ce soit, le Romain s'était avisé d'un expédient. On était au temps de la Pâque, où la Loi prescrivait l'immolation rituelle d'un agneau par chaque groupe (φρατρία) d'au moins dix personnes, bien que souvent on se réunisse par groupes plus nombreux et jusqu'à vingt convives, tandis qu'on ne devait jamais manger la victime un seul à part. D'accord avec l'officier romain, les grands prêtres (ἀρχιερεῖς) étaient convenus de compter les agneaux qu'ils immoleraient pour la Pâque, le jour où l'on devait les leur présenter entre la neuvième et la onzième heure, c'est-à-dire aux dernières heures du jour qui précédait l'ouverture de la solennité. Le comput s'éleva à 256.500 victimes — pas une de plus, pas une de moins! — Et Josèphe de conclure qu'à la moyenne indiquée de 10 convives par victime, c'est donc un total de 2.700.000 personnes, car il n'y a place là dedans que pour les gens en état de parfaite pureté lévitique; plus encore que les lépreux, les patients de certaines infirmités, les femmes qui avaient leurs saisons, les étrangers étaient naturellement exclus. Le total final se hausse d'autant et on ne trouvera pas M. Paton exagéré de l'avoir porté gravement à trois millions environ (2). Ces masses formidables remuées du bout de la plume sur du papier blanc n'exigent pas un grand effort. C'est autre chose dès qu'on en veut suivre l'évolution par la pensée. Il semble bien que les agneaux étaient apportés au Temple

(1) *Guerre...*, VI, **9**, 3. Rien de plus plausible, après tout, que ce concours religieux; on évitera d'opposer le méchant propos de Tacite que les insurgés étaient... *magna colluvie et celerarum urbium clade aucti; nam pervicacissimus quisque illuc perfugerat...* **5**, 12; ap. Reinach, *op. l.*, p. 320.

(2) Josèphe, *Guerre...*, *l. l.*; Paton, *The third Wall...*, p. 204 : « not far from 3.000.000 ».

pour l'immolation. Or 256.500 agneaux défilant en quelques heures — trois heures environ — à travers les cours du Temple, poussés en troupeau plus ou moins récalcitrant, ou portés un à un dans le plus grand ordre imaginable, c'est une théorie d'une certaine importance et qu'on a beaucoup de peine à répartir sur un aussi peu considérable intervalle d'un même jour. Et la besogne matérielle d'égorger selon tous les rites ces 256.500 moutons se répartit plus difficilement encore entre les sacrificateurs en fonction au Temple, transformé durant ces heures en un colossal abattoir (1).

Pour continuer la comparaison commencée tout à l'heure, il serait facile de renvoyer aux abattoirs de La Villette pour démontrer que les bouchers liturgiques de Jérusalem n'auraient pas eu raison de la tâche que leur assigne Josèphe en cette solennité pascale. Une comparaison mieux adaptée, plus décisive probablement encore, est fournie aujourd'hui par les laborieuses hécatombes d'agneaux en certaines fêtes musulmanes. Je ne connais que par quelques descriptions le sacrifice gigantesque pratiqué à un jour déterminé du *ḥadj*, sous les murs de La Mecque; mais j'ai eu mainte fois sous les yeux, année par année, le défilé à Jérusalem ou vers Néby Mousa des agneaux qui allaient être immolés pour le pèlerinage ou pour l'ouverture du *baïram* (2). Le temps, l'espace et le mouvement nécessités par ces miniatures d'hécatombes ne contribuent guère à rendre bien vraisemblable celle que nous présente le conteur juif. Le recensement déduit de cet entassement de moutons manque donc en réalité de base assez solide. S'il faut de toute nécessité réduire le troupeau de ces bêtes pour les faire évoluer, l'agglomération des hommes diminuera dans une progression dix fois plus grande. Mais sur quelles bases opérer

(1) Que si les agneaux étaient seulement présentés au Temple, voire même soumis à une simple inspection d'un prêtre et immolés ensuite dans chaque demeure, les allées et venues n'en sont guère simplifiées.

(2) Moins d'une centaine de moutons font, je crois, souvent tous les frais du sacrifice à Néby Mousa, au moment du pèlerinage annuel. Ce qui n'empêche pas le premier narrateur venu, pèlerin vulgaire, cheikh de la mosquée, ou derviche revenant de la curée, de dire avec une tranquille complaisance : « des troupeaux sans nombre... plus de mille agneaux excellents... le sang faisait un ruisseau », et d'autres clichés que les « récits d'Orient » ont suffisamment vulgarisés. Le conteur n'a du reste aucune intention, ni même probablement conscience, de tromper ceux qui recueillent ses dires, et son chiffre précis ne signifie sans doute que « beaucoup », dans sa propre pensée. Un *ḥadjy* de Siloé, au retour de Néby Mousa, — un homme très posé d'ailleurs, — m'expliquait une année que son village avait fourni seul « plus de cinquante victimes ». Je tenais d'autre source plus positive que ce chiffre se réduisait à une douzaine et j'en fis l'observation sans aucune nuance d'opposition à établir entre « douze environ » et « plus de cinquante ». — « Tu vois bien », conclut mon homme aussitôt avec une sérénité tranquille et convaincue : « puisque tu connais la vérité, tu vois bien que je te parlais exactement »... Josèphe avec ses 256.500 moutons était en définitive du même pays que mon narrateur.

la réduction? Toute cette arithmétique est mise davantage encore en question si l'on passe à l'examen de nouveaux détails en parfaite harmonie avec la thèse générale de Josèphe. Voyons seulement un passage encore de cette nature.

C'est au moment où la ville vient de succomber définitivement; avant de produire les chiffres d'ensemble des morts et des captifs, qu'on supposera si l'on veut copiés avec soin sur des registres d'écrou et des listes nécrologiques, l'historien raconte de quelle sorte on s'y est pris pour le triage des captifs quand la fatigue des légionnaires a rendu la suite du carnage impossible. Ce qui reste du peuple, après exécution de tout ce qui a été pris les armes à la main, est parqué sur l'ordre de Titus dans l'enceinte du parvis des femmes, au Temple. Un officier, homme de confiance de César, est commis à la direction des opérations : les séditieux notoires et brigands de toute espèce sont mis à mort; on réserve pour le triomphe un choix des plus beaux jeunes gens. Parmi la foule qui reste, tout ce qui dépasse dix-sept ans est destiné aux mines d'Égypte ou dirigé sur divers points de l'Empire pour y servir aux jeux barbares de l'amphithéâtre ; on vend comme esclaves ceux qui ont moins de dix-sept ans. Or tandis que s'accomplissaient ces lugubres catégories dans ce troupeau humain, 11.000 personnes tombèrent en quelques jours victimes des mauvais traitements de leurs geôliers, ou par suite de leur obstination à refuser tout aliment offert, ou faute de vivres suffisants pour une aussi grande multitude (1). Onze mille morts pour les diverses causes alléguées, admettons que le chiffre ne soit pas a priori tellement exagéré, malgré le peu de durée des opérations. Il ne représente en réalité qu'une fraction — et rien n'implique la fraction la plus notable — du rassemblement dans lequel tant de catégories sont faites. Ce rassemblement qui se développe ainsi dans des proportions considérables ne complique pas seulement la tâche de Fronton, l'ami et l'exécuteur des volontés de César; il rend surtout parfaitement impossible la donnée très précise du récit de Josèphe. Tout ce peuple est parqué — d'un trait de plume décisif et net à plaisir — en ce point très déterminé de l'enceinte du Temple qui s'appelait la cour des femmes (2). C'était le premier parvis dans l'enceinte intérieure du Temple proprement dit et ses dimensions, autant qu'elles peuvent être évaluées, ne devaient pas dépasser 50 mètres sur 100 de superficie à air libre, si tant est qu'elles atteignent ces chiffres. C'est donc

(1) *Guerre...*, VI, **9**, 2.

(2) *Guerre...*, *l. l.* : εἰς τὸ ἱερὸν συνελάσαντες ἐγκατέκλεισαν τῷ τῶν γυναικῶν περιτειχίσματι.

une surface de 5.000 mètres carrés où il faut faire tenir plusieurs jours durant d'abord les 11.000 infortunés qui doivent y laisser leur vie par diète volontaire ou forcée, ensuite d'autres séries apparemment tout aussi nombreuses de captifs destinés aux mines, ou aux bêtes des amphithéâtres, ou à l'esclavage vulgaire. Encore faut-il, autour de ces prisonniers, la place indispensable pour les geôliers qui les surveillent, pour les soldats qui font le triage, qui distribuent des vivres et de mauvais traitements. Si parcimonieuse que puisse être l'évaluation des chiffres à ajouter aux 11.000 morts — noter encore la précision de ce total! — dénombrés par Josèphe en cette circonstance, l'espace indiqué deviendra ridiculement insuffisant. Ou le troupeau par conséquent a été grossi inconsidérément par l'historien, ou le parc mal désigné. Les deux alternatives sont possibles sans s'exclure l'une l'autre. Beaucoup néanmoins préféreront sans doute conserver le renseignement local peut-être quelque peu modifié, quittes à faire bon marché du chiffre. Sans pousser plus avant une discussion qui n'a plus rien à faire avec notre sujet, retenons seulement l'impossibilité du chiffre. Elle achèvera manifestement de caractériser pour tout esprit indépendant cette arithmétique de Josèphe en frais de dénombrement à Jérusalem. Ces copieuses centaines de mille et les trois millions auxquels on prétend parfois les faire élever, quand on se contente d'un choix prudent de citations en raccourci, sont par malheur en chaque cas sujettes à caution. Il n'est donc ni sage ni scientifique de les exploiter de confiance et au petit bonheur, pour faire la preuve spéculative d'une troisième enceinte fort développée. Le procédé qui consiste à les condamner d'emblée comme inconciliables avec les conditions du sol et les informations de l'archéologie ne vaudrait pas mieux en lui-même (1). Si cette confrontation doit en effet aboutir — on le verra en son temps — à établir mieux encore l'invraisemblance des chiffres de Josèphe, elle doit en tout cas être préalablement faite avec rigueur et sans aucun parti pris de justifier l'historien ou de le prendre en défaut.

Jérusalem, 1er novembre 1907. H. Vincent O. P.

(*A suivre.*)

(1) C'est sans doute le reproche que les partisans du troisième mur développé feront à la conclusion de M. Spiess quand ils prendront souci d'étudier son mémoire. M. Spiess, *Das Jerusalem...*, pp. 8-13, a en effet discuté l'étendue de la ville d'après Josèphe seul. A un examen sommaire des textes qui viennent d'être passés en revue il a opposé l'évidence contraire qui résulterait des fouilles, pas encore assez méthodiquement accomplies il est vrai, mais déjà estimées décisives contre Josèphe (*op. l.*, p. 10 s.), sans aucune documentation technique.

HAMMOURABI-AMRAPHEL

I. — AMRAPHEL ET LES TROIS ROIS (Gen. XIV).

A) Les noms.

Le nom d'Amraphel n'apparaît dans toute la Bible qu'au chapitre XIV de la Genèse. La physionomie spéciale de ce chapitre n'échappe à personne. Déjà Astruc (1) le considérait comme un document à part dans sa classification des récits du Pentateuque, et la critique du dernier siècle a ratifié ce jugement. Mais les attitudes des exégètes ont été très diverses au sujet de la valeur historique de ce chapitre et de l'époque de sa composition. Pour les uns (2), la campagne des quatre rois contre les villes du sud de la mer Morte serait une pure fiction destinée à placer sur le pinacle la personne du patriarche Abraham. D'autres, comme Kuenen (3) et Cornill (4), y voient une composition de caractère midrašique dont la tendance se montre en plein jour dans l'épisode de Melkîṣédeq. Dillmann, au contraire, n'hésite pas à reconnaître que le récit fait sur le lecteur l'impression d'être historique plus encore que les autres récits sur Abraham (5). C'était aussi l'avis d'Ewald, qui voyait dans notre chapitre une narration d'origine cananéenne, tablant sur de sérieuses données historiques. La même théorie a été reprise par Kittel (6). Dans son ouvrage sur la tradition israélite (7), Hommel a montré avec complaisance comment au fur et à mesure que les documents cunéiformes apportaient leur appoint à l'historicité de ce chapitre, la critique était forcée de convenir que l'auteur avait utilisé de bons renseignements, sans vouloir concéder, cependant, que le récit lui-même fût antérieur à l'Exil. Le savant au-

(1) Cité par BAUDISSIN, *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, p. 84.

(2) Von Bohlen, Hitzig, Nöldeke, Wellhausen, cités dans DILLMANN, *Die Genesis* (6e éd.), p. 234.

(3) *Onderzoek...*, I. p. 314.

(4) *Einleitung in das Alte Testament* (2e éd.), p. 73.

(5) *Die Genesis* (6e éd.), p. 234.

(6) *Geschichte der Hebräer*, I, p. 159.

(7) *Die altisraelitische Ueberlieferung*, p. 160 ss.

teur met alors en relief le fait que le rédacteur final s'est vu dans la nécessité d'expliquer certains termes du récit. Il fallait donc que ce récit remontât à la plus haute antiquité, puisqu'on éprouvait le besoin d'en gloser certains termes pour les faire comprendre des contemporains. C'est ainsi qu'aux vv. 2 et 8 la ville de *Béla'* est expliquée par « c'est *Ṣô'ar* », au v. 3 « la vallée des *Siddîm* » par « c'est la mer du sel », au v. 7 « la source du jugement » par « c'est *Qâdêš* », etc...

Nous sommes donc en présence d'un très ancien récit et c'est dès le début que nous rencontrons Amraphel. « Il arriva aux jours d'Amraphel, roi de Šin'âr, d'Ariôk roi d'Ellâsâr, de Kedorlâ'ômer roi d'Élam, et de Tid'âl roi des nations, qu'ils firent la guerre, etc... » Le premier de ces rois est Amraphel de Šin'âr. Que le pays de Šin'âr représente bien la Babylonie, c'est ce que prouvent amplement les divers contextes où figure ce nom (1). On connaissait, d'ailleurs, au temps des lettres d'El-Amarna un pays de *Ša-an-ḫa-ar* (2) mis en parallèle avec celui des *Ḫattu*, et il est difficile de ne pas reconnaître dans ce *Šanḫar* le même nom que שִׁנְעָר. On sait que le ע est rendu chez les Babyloniens par un ḫ (3). Notre Amraphel était donc roi de la Babylonie et, à admettre la chronologie biblique, on était porté à le placer entre le XXe et le XIXe siècle avant notre ère. Or, parmi les rois de la première dynastie de Babylone, le plus célèbre était sans contredit *Ḫa-am-mu-ra-bi*, dont le nom était bien connu par deux inscriptions du Louvre, publiées l'une par Ménant (4) et l'autre par Amiaud (5), tandis que d'autres inscriptions du British Museum étaient éditées dans le premier volume des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*. Un rapprochement s'imposait entre cet Hammourabi et notre אמרפל. Ce fut Schrader qui, le premier, eut l'idée, en 1887, d'établir l'identité entre les deux noms (6). Depuis lors cette identité a été admise par la majorité des assyriologues et des exégètes, mais à la suite de raisonnements différents.

Il faut remarquer, tout d'abord, que la forme *Ḫa-am-mu-ra-bi* n'était pas la seule usitée. On trouvait aussi une forme plus simple

(1) Gen., **10**, 10; **11**, 2; **14**, 1, 9; Jos., **7**, 21; Is., **11**, 11; Zach., **5**, 11; Dan., **1**, 2.

(2) KB, V, n° 25, l. 49.

(3) Sans sortir des lettres d'El-Amarna, citons *Ḫa-za-ti* (עַזָּתָה), *zu-ru-uḫ* (זְרוֹעַ), *ḫi-na-ia* (עֵינָיו), *ḫu-ul-lu* (ע·ל) etc... Il semble que *Šin'âr* fût le nom *cananéen* sous lequel on désignait la Babylonie.

(4) *Inscriptions de Hammourabi* (1863).

(5) *Recueil de travaux...*, 1880, p. 78 s.

(6) *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1887, p. 600 s.

Am-mu-ra-bi, au temps même de ce monarque (1), et il est évident que cette forme se rapproche beaucoup plus de אמרפל. Mais comment expliquer la finale פל au lieu de *bi?* Quelques auteurs, comme Hüsing et A. Jeremias (2), ont cru qu'il fallait modifier le texte hébraïque et rattacher le ל final de אמרפל au mot suivant. On aurait alors לבילך marquant l'époque du règne, comme לבולכי de l'inscription d'Ešmounazar (*CIS,* I, III, l. 1). Mais outre que cette façon de désigner la date n'est pas usitée dans la Bible, il faut noter que les versions (G. Αμαρφάλ, *Vulg. Amraphel*) sont tout à fait en faveur de TM. On ne pourra donc non plus adopter la lecture אמרפי que suggère Kittel, dans son édition de l'Ancien Testament, en s'appuyant probablement sur la lecture assyrienne *Am-mu-ra-pi* signalée par Pinches (3). D'aucuns (4) ont pensé que la lecture אמרפל reposait sur un *Ḫa-am-mu-ra-bi-ilu* « Hammourabi, dieu » et Sayce (5) semble bien près de se rallier à cette opinion. On trouve, sans doute, un *Ḫa-am-mu-ra-bi-ilu* dans un contrat (6), mais ce n'est pas le nom du monarque. Quand on voulait signifier le divin Hammourabi, on plaçait le déterminatif *ilu* avant le nom (7). Une autre hypothèse consistait à voir dans רפל de אמרפל le reste d'une finale *rapaltu* qui se trouve dans l'interprétation de *Ḫa-am-mu-ra-bi* par *Kimta-rapaltum* (8). Mais on aurait alors un étrange amalgame de la première partie du nom *Ḫammu* ou *Ammu* et de la seconde partie de son explication *rapaltum* (pour *rapaštum*). Une solution à laquelle nous étions arrivé, indépendamment de Hommel, nous est fournie par l'écriture de la syllabe *bi* en babylonien. A côté du signe ordinaire *bi,* il existait un autre signe *bí* (9), dont la valeur *bi* est fréquente non seulement dans les textes néo-babyloniens, mais encore aux époques archaïques (10). Les scribes qui utilisaient les anciens documents remplaçaient parfois l'un par l'autre. C'est ainsi qu'un roi d'Our dont le nom est toujours écrit *I-bí-(ilu) Sin* dans ses inscriptions (11) figure avec *bi* au lieu de *bí*

(1) Bu. 88-5-12, 199, l. 17. Dans *Cuneiform Texts from babylonian Tablets, etc...* II, 9.

(2) *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (2e éd.), p. 345.

(3) Cette leçon de Pinches est mentionnée par Sayce dans *Proceedings of the Society of biblical Archaeology,* vol. XXIX, p. 17.

(4) Lindl, cité *ibid.*, et Miketta (*RB.*, 1905, p. 641).

(5) *Loc. laud.*

(6) Scheil, *Une saison de fouilles à Sippar*, p. 123.

(7) Ranke, *Early babylonian personal Names*, p. 85.

(8) *RB.*, 1905, p. 641. Nous étudierons plus loin cette interprétation.

(9) On le transcrit *bí* pour le distinguer du précédent.

(10) Cf. *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, X, col. 228-231.

(11) Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 288, 336.

dans une tablette chronologique récemment publiée par Hilprecht (1). Or, à côté de la valeur *bi*, le signe 𒁹 𒁺 a couramment les valeurs *bil* et *pil*. Une lecture *pil* au lieu de *bí* a pu très bien donner naissance à la terminaison d'Amraphel. Le processus serait : *Am-mu-ra-bí*, *Am-mu-ra-pil*, אמרפל.

Il nous semble donc hors de conteste que le nom d'Amraphel roi de Šin'âr est bien dû à une déformation de Hammourabi et que, par conséquent, l'auteur du chapitre XIV de la Genèse a pu utiliser un original cunéiforme. La démonstration acquiert plus de force encore si l'on considère les autres noms de rois et de pays mentionnés dans le v. 1 de ce même chapitre. Le second nom est Ariôk roi d'Ellâsâr. La ville d'Ellâsâr, אֶלָּסָר (G. Ελλασαρ, Ελασαρ), a été identifiée depuis longtemps par Rawlinson, Norris, etc... avec la ville de *Larsa*, aujourd'hui *Senkereh* au sud-est de *Warka* (l'ancienne *Uruk*, אֶרֶךְ). La question est de savoir quel roi de Larsa peut correspondre à אריוך. Il faut choisir pour cela un contemporain de Hammourabi. Un premier écueil à éviter est l'identification de (*ilu*) *Sin-i-din-na-am*, roi de Larsa (2), avec (*ilu*) *Sin-i-din-nam*, correspondant de Hammourabi, dont les lettres ont été publiées par King (3). Outre la différence d'orthographe, *i-din-na-am* et *i-din-nam*, qui ne serait pas un argument suffisant, on remarquera que le correspondant de Hammourabi n'est pas un roi, mais un simple officier sous la dépendance du monarque et chargé par lui d'exécuter ses ordres. Par contre, le roi de Larsa, (*ilu*) *Sin-i-din-na-am* a dans son protocole le titre de « roi de Šumer et d'Akkad », c'est-à-dire qu'il a, avant Hammourabi, réuni sous son sceptre les principaux centres de civilisation de la basse Chaldée. Une autre erreur dont Hommel s'est fait l'écho dans l'ouvrage que nous avons déjà cité (4) consisterait à identifier entre eux deux autres rois de Larsa, fils tous deux de *Kudur-mabuk*, mais portant respectivement les noms de *Arad-*(*ilu*)*Sin* et *Rîm-*(*ilu*)*Sin*. En réalité *Rîm-*(*ilu*)*Sin* a succédé à son frère *Arad-*(*ilu*)*Sin* (5).

C'est ce *Rîm-*(*ilu*)*Sin* qui fut le contemporain de Hammourabi. On lit, en effet, dans une chronique concernant les anciens rois : « Hammourabi, roi de Babylone, convoqua ses soldats et marcha contre Rîm-Sin, roi d'Our. Sa main conquit Our et Larsa. Ses mains emportèrent leurs trésors à Babylone » (6). D'ailleurs, la trente et

(1) Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LXI, p. 715.
(2) Inscriptions dans Thureau-Dangin, *op. laud.*, p. 296 ss.
(3) *The letters and inscriptions of Hammurabi* (1898-1900).
(4) *Die altisraelitische Ueberlieferung*, p. 170.
(5) Thureau-Dangin, *op. laud.*, p. 300, n. 3.
(6) Texte dans King, *Chronicles concerning early babylonian Kings*, II, p. 121 et 123.

unième année de Hammourabi était datée en ces termes : « L'année du roi Hammourabi, dans laquelle, grâce au secours d'Anou et de Bêl, il établit sa bonne fortune, et sa main terrassa le pays de *Iamut-balum* et le roi *Rîm-(ilu)Sin.* » Serait-ce donc le nom de *Rîm-(ilu) Sin* qui se dissimulerait sous אַרְיוֹךְ? L'hypothèse de Hommel suivant laquelle אריוך proviendrait de *Eri-Aku*, lecture sumérienne de Rîm-Sin, repose sur la confusion entre Arad-Sin et Rîm-Sin, car si *Arad* possède une forme dialectale *Eri*, il n'en est pas de même pour *Rîm*, dont l'idéogramme est AM (= *rîmu* « bœuf sauvage », jeu de mots pour *rîm* « sois miséricordieux »), comme le prouve l'écriture du nom dans la chronique que nous venons de citer. Quant à l'élément *Aku*, il est sûr qu'on peut y voir un substitut du dieu Sin, puisque nous avons (*ilu*) *A-ku* équivalent de (*ilu*) *Sin* (1). Nous rencontrons, par ailleurs, un *A-ku-i-lum* « *Aku* est dieu » dans l'obélisque de Maništousou. On sait aussi que le *m* en assyrien et en babylonien peut avoir la valeur de *w*, en sorte que *Rîm* pourrait se transcrire en hébreu par ריו. Nous proposons donc d'analyser אריוך par *Rîm-aku*, devenu *Rîw-aku*, ריוך. La lettre du début, א, aurait été ajoutée par pure euphonie.

Le nom du troisième roi כְּדָר־לָעֹמֶר n'a pas été retrouvé dans les textes cunéiformes. Il n'en offre pas moins d'intérêt, car on a remarqué depuis longtemps que les deux éléments qui le composent sont élamites, et c'est précisément comme roi d'Élam qu'on nous le présente. Pour כדר il est évident que nous avons affaire à l'élément *Kudur* (cf. G. Χοδολλ, *Vulg. Chodor*) qui se retrouve au début de noms élamites comme *Ku-du-ur-ma-bu-uk*, le père d'Arad-Sin et de Rîm-Sin, et *Ku-dur-na-an-ḫu-un-di* (2), ancien roi d'Élam, conquérant du pays d'Akkad. Ces formes en *Kudur* sont la transformation babylonienne de l'élamite *Kutir*. C'est ainsi que *Ku-dur-na-an-ḫu-un-di* apparaît sous la forme *Ku-te-ir-na-aḫ-ḫu-un-di* dans l'inscription de *Te-im-ti-a-gu-un* (3), ou encore *Ku-tir-(nap) Naḫ-ḫu-un-te* dans ses propres inscriptions et dans celles de *Šil-ḫa-ak-(nap) In-šu-ši-na-ak* (4). On voit que, dans ce nom, *Naḫ-ḫu-un-te* est précédé du déterminatif des noms divins, et on peut en tirer la conclusion que le second élément des noms en *Kudur* ou *Kutir* doit représenter une divinité. Et il semble bien que les Massorètes s'en sont doutés, car ils ont donné à לעמר, le second élément de כדר־לעמר, la ponctuation בֹּשֶׁת comme pour עַשְׁתֹּרֶת,

(1) Br. 11680.
(2) Mentionné sous cette forme par Assourbanipal, KB, II, p. 209, n. 10.
(3) Scheil, *Textes élamites-anzanites*, II, p. x, n. 1.
(4) On trouve aussi *Ku-ti-ir* ... : cf. Scheil, *ibid.*, p. 103.

Astarté (1). Or, parmi les divinités élamites énumérées dans le cylindre d'Assourbanipal figure (*ilu*) *La-ga-ma-ru*, que nous retrouvons sous la forme (*nap*) *La-qa-mar* dans le panthéon des rois d'Élam (2). Il n'y a pas à hésiter sur l'identification de לעמר et *Lagamar* (cf. G. Λογομάρ). Le nom du roi d'Élam est strictement élamite et suppose pour forme babylonienne *Kudur-*(*ilu*) *Lagamar*. La déesse *Lagamar* avait d'ailleurs pénétré dans le panthéon sémitique avec le changement de *r* en *l*. Déjà au temps de *Sumu-la-ilu*, le cinquième prédécesseur de Hammourabi, nous trouvons le nom babylonien *I-din-*(*ilu*) *La-ga-ma-al* « Donne, ô Lagamal » (3), et la forme *La-ga-ma-ál* fut employée par les Élamites eux-mêmes (4).

Le dernier roi est *Tid'âl* roi des peuples (גוֹיִם). Hommel a voulu voir dans ce גוים un nom propre pour le *Gu-ti* des Babyloniens ou le *Gawiw* des géographes arabes (5). Mais aucune de ces deux identifications ne répond exactement au texte. La seconde surtout suppose une désignation inconnue aux Babyloniens. Selon nous, le mot גוֹיִם est une traduction de *mâtâti*, et le מֶלֶךְ גוֹיִם représente le *šar mâtâti* « roi des contrées », « roi des peuples ». Les Sumériens distinguaient le pays par excellence, *kalam*, puis les contrées étrangères, *kúr*, ou *kúr-kúr*, qui devenait *mâtu* et, au pluriel, *mâtâti*, chez les Sémites (6). C'est à un pareil concept que répond le מֶלֶךְ גוֹיִם « roi des peuples », et chacun sait que chez les Hébreux aussi les גוֹיִם s'opposaient à Israël, le peuple (עַם) par excellence. Quant au nom du roi תִּדְעָל, on a cru en retrouver un écho dans *Tu-ud-ḫul-a* sur une tablette postérieure à la chute de Babylone. Cette tablette qui vient d'être étudiée avec deux autres par Sayce (7), sous le titre tendancieux de *The Chedor-laomer Tablets*, est d'une interprétation très difficile. On a voulu y voir les noms de *Ḫa-am-mu-ra-bi*, de *Kudur-Lagamar* et de *Eri-aku*, mais Dieu sait au prix de quelles subtilités (8). *Tu-ud-ḫul-a* lui-même, qui semble caractéristique (9), est peut-être à lire *Tu-laḫ-ḫal-a*, et, si le ע est transcrit ḫ chez les

(1) Même phénomène que la substitution de בֹּשֶׁת à בַּעַל, la lecture מוֹלֶךְ etc...

(2) Scheil, *op. laud.*, p. 106.

(3) *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, novembre 1907, p. 275.

(4) Scheil, *Textes élamites-anzanites*, I, p. 49.

(5) *Die altisraelitische Ueberlieferung*, p. 210 et 319.

(6) Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 68, n. 3.

(7) *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1906-1907.

(8) Cf. Jensen, qui faisait bon marché de ces hypothèses dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1896, p. 251, n. 2.

(9) Jensen, *loc. laud.*

Babyloniens, on ne peut dire que les Cananéens aient rendu ḫ par ʿ. On serait tenté de comparer avec *Tid'âl* le nom de *Ti-da-nu* qu'on retrouve dans l'obélisque de Maniṣtousou. A l'époque babylonienne archaïque, il y a eu permutation entre les signes *num* et *lum* (1), si bien que *Tid'âl* pourrait provenir d'un *Ti-da-lum* quelconque. Mais ici nous entrons dans le champ de la pure hypothèse.

B) Les événements.

Nous avons donc reconnu dans le chapitre XIV de la Genèse trois rois contemporains, dont les deux premiers sont attestés par l'histoire : Hammourabi de Babylone, Rîm-Sin de Larsa, Koudour-Lagamar d'Élam. Nous laissons Tid'âl qui nous est inconnu par ailleurs et dont le titre de « roi des peuples » ne nous fournit pas une donnée géographique suffisamment précise. La question qui se pose est celle de la nature des relations entre les trois rois. Le suzerain est, d'après la Genèse, Koudour-Lagamar. C'est lui, en effet, qui dirige l'expédition pour punir les rois du sud de la mer Morte, dont le crime était de n'avoir pas reconnu son autorité et, pour mentionner les chefs de l'expédition, on dira simplement « *Kedor-Lâ'ômer* et les rois qui étaient avec lui » (v. 5, 17). Pour que l'autorité du roi d'Élam pût s'étendre ainsi jusqu'aux pays les plus lointains à l'ouest de la Mésopotamie, il semble bien que cette autorité devait se faire sentir d'abord sur la Mésopotamie elle-même. D'ailleurs, les rois de Larsa et de Babylone ne se seraient pas mis à la suite du roi d'Élam, si un lien de vasselage ne les avait rattachés à ce dernier. Or nous savons, par le texte d'Assourbanipal déjà cité, que, 1635 ans avant Assourbanipal, le roi d'Élam *Kutir-(nap) Naḫḫunte* (2) avait ravagé le pays d'Akkad (3), c'est-à-dire la Babylonie, et en avait pillé les temples (4). C'est de cette époque (2285 av. J.-C.) que date la domination d'Élam sur la Mésopotamie. Or il est remarquable que, parmi toutes les dates relevées soit dans les listes chronologiques, soit dans les contrats, le nom d'Élam n'apparaisse pas avant la trentième année de Hammourabi. On trouve alors la formule abrégée : *mu umman* (5) *Nim-ma* [*ki*], « l'année où les troupes d'Élam » qu'il faut compléter par « furent battues », d'après la date qui suit. La conclusion qui

(1) Cf. *Ti-da-num* écrit *Ti-da-lum* dans la statue B de *Gù-de-a* (VI, 13), etc...

(2) Cf. sup. pour la lecture du nom en élamite.

(3) Le nom d'Akkad, *Akkadû*, provient du nom de l'ancienne capitale *A-ga-de*, qu'on traduisait *Ak-ka-di* : cf. Weissbach, *ZDMG.*, 1899, p. 661.

(4) KB, II, p. 209, n. 10.

(5) Br. 9648.

semble se dégager de ce long silence et de cette absence d'hostilités entre Élam et Babylone, c'est que, en réalité, la Babylonie n'avait pas secoué le joug d'Élam et que ce fut Hammourabi qui réussit à lui rendre son indépendance. L'année qui suivit ce triomphe, il eut à lutter contre le roi de Larsa, Rîm-Sin, qui ne pouvait pas ne pas épouser le parti d'Élam. Rîm-Sin, en effet, était fils de l'Élamite *Kudur-mabuk*, lequel était fils du roi d'Élam *Si-im-ti-ši-il-ḫa-ak* (1). Or *Kudur-mabuk* n'a pas régné sur l'Élam, mais fut simplement — comme l'indiquent les inscriptions d'Arad-Sin et de Rîm-Sin — *ad-da* de *Mar-tu* ou d'*E-mu-ut-ba-la*. Quoi qu'il en soit du pays de *Mar-tu* qu'il faut probablement distinguer d'*Amurrû* (2), il est sûr que le pays d'*E-mu-ut-ba-la* ou *Ia-mu-ut-ba-la* formait la frontière ouest de l'Élam (3). La situation, telle que les inscriptions la donnent nettement, est donc celle-ci : *Kudur-mabuk*, fils du roi élamite *Simti-šilḫak*, est prince du pays de Iamoutbala; son fils aîné Arad-Sin est roi de Larsa, avec le titre de « roi de Sumer et d'Akkad », mais étant mort avant son père, est remplacé par Rîm-Sin. Quant au roi d'Élam à cette époque, son nom nous est inconnu. Nul doute que ce ne fût un autre fils de Simti-Šilḫak et, selon toute vraisemblance, Koudour-Lagamar. Nous reconstituons donc les faits ainsi qu'il suit. Simti-Šilḫak laisse deux fils : Koudour-Lagamar et Koudour-mabouk. Le premier a la souveraineté sur l'Élam, le second sur Iamoutbala. Quant à la royauté de Larsa, elle est confiée au fils aîné de Koudour-mabouk, Arad-Sin, puis, à la mort d'Arad-Sin, elle passe aux mains de Rîm-Sin. Cependant Hammourabi, sous la suzeraineté d'Élam, règne en Babylonie. La trentième année de son règne, il secoue le joug et bat les troupes élamites. L'année suivante, il triomphe à la fois du pays de Iamoutbala et du roi de Larsa, Rîm-Sin. Il donne alors le gouvernement de Iamoutbala et de Larsa à Sin-idinnam (4), l'un de ses officiers. Suivant l'usage en pareilles circonstances, le vainqueur emportait dans son pays les divinités des vaincus. Une lettre de Hammourabi à Sin-idinnam lui ordonne de faire venir processionnellement à Babylone les déesses d'Emoutbala (5). Mais il faut croire que les déesses ne goûtèrent pas cette translation. Une seconde lettre de Hammourabi déclare à Sin-idinnam qu'il lui renvoie

(1) Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 312 ss.

(2) MAR-TU a la valeur idéographique *Amurrû*, mais il est probable qu'il faut l'entendre ici simplement dans le sens de « pays de l'ouest », par rapport à l'Élam.

(3) Cf. Hommel, *Babyloniaca*, II, 1, p. 60.

(4) Cf. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. xxviii.

(5) *Ibid.*, p. 3 ss.

les déesses. Cette lettre très intéressante est ainsi conçue : « Les déesses d'Émoutbala qui sont en ton pouvoir, les troupes d'Inoubsamar te les remettront en parfait état. Quand elles seront près de toi, alors avec les troupes qui sont sous ta main, bats les troupes (des adversaires), et qu'on ramène sans encombre les déesses à leur demeure ». Sin-idinnam avait donc essuyé quelque échec et on l'attribuait au courroux des déesses. Rendre les déesses à leur pays, c'était assurer la victoire au gouverneur du pays. Un fait analogue nous est conservé dans l'histoire de l'arche chez les Philistins au temps de Samuel. L'arche ne peut rester chez les vainqueurs, qui sont forcés de la renvoyer au pays d'Israël.

Il est évident par ce qui précède que la campagne des quatre rois au sud de la mer Morte doit se placer avant la trentième année de Hammourabi, à l'époque où Larsa et Babylone sont sous la suzeraineté de l'Élam. A partir de cette époque, l'empire mésopotamien tout entier relève de Hammourabi. C'est lui qui, comme ses inscriptions en font foi, est le véritable roi de Sumer et d'Akkad. Il pourra, dans le prologue de son code, énumérer une à une les villes de la Chaldée, pour vanter les bienfaits dont il combla leurs dieux et leurs temples. Une ère nouvelle commence pour la religion babylonienne, car Mardouk s'élève au premier rang des dieux et éclipse les divinités locales; la législation aura désormais un code complet et uniforme qui s'imposera à tout l'empire et que les scribes du temps d'Assourbanipal copieront encore soigneusement (1). Mais, avant cette absorption des éléments locaux par l'influence de la métropole, une famille d'Our en Chaldée avait quitté le pays pour sauvegarder son culte et fonder un peuple nouveau. Comment l'histoire du patriarche s'éclaire par celle de Hammourabi, c'est ce qu'il nous reste à étudier. Nous pourrons ainsi situer dans l'histoire générale les données de la Bible concernant les débuts du peuple de Dieu.

II. — HAMMOURABI ET ABRAHAM.

A) *Les populations ouest-sémitiques en Chaldée avant le deuxième millénaire.*

Un des faits les plus intéressants de l'histoire de Babylone, c'est que la première dynastie, celle qu'on appelle proprement la dynastie de Babylone (2), n'est pas d'origine babylonienne. Les noms des rois

(1) *Cuneiform texts from babylonian tablets, etc...*, vol. XIII, pl. 46, 47. Cf. *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1907, p. 155, n.

(2) « Onze rois de la dynastie de Babylone », *Proceedings...*, 1880, p. 21.

qui occupèrent alors le trône sont des noms arabes pour la plupart. Les scribes se rendaient bien compte qu'ils étaient en présence de noms étrangers, car, pour deux au moins, ils ont dû en donner l'interprétation babylonienne (1). La liste de ces rois est ainsi conçue : *Su-mu-a-bi, Su-mu-la-ilu, Za-bu-u, A-pil-Sin, Sin-mu-bal-liṭ, Ḫa-am-mu-ra-bi, Sa-am-su-i-lu-na, E-bi-šum, Am-mi-di-ta-na, Am-mi-sa-dug-ga, Sa-am-su-di-ta-na* (2). Chaque nom est accompagné du nombre d'années de règne et, à partir de *Za-bu-u*, de l'indication « fils du précédent ». C'est à Pognon que revient l'honneur d'avoir le premier proposé « une origine arabe ou araméenne » pour cette dynastie (3). Sayce, en 1890, comparant le nom de *Am-mi-sa-dug-ga* avec le nom minéen *ʿAmmî-ṣaduq*, arrivait à la conclusion que la dynastie avait une origine arabe et Hommel appuyait ensuite cette opinion par une série de faits nouveaux (4). Dans la liste explicative de V R, pl. 44, col. I, le nom de *Am-mi-sá-dug-ga* est expliqué par *kim-tum kit-tum*, c'est-à-dire « famille juste ». On décomposait donc le nom en deux éléments et il ne faut pas être grand clerc pour reconnaître que *kittu* « juste » était la traduction de l'arabe *ṣadûq*, écrit *sadugga*. Il faut remarquer, d'ailleurs, que, dans les textes contemporains, le nom du roi est écrit *Am-mi-za-du-ga*, en vertu de la transformation normale de ṣ (צ) en z (ז) et de q (ק) en g (ג) chez les Babyloniens. Quant au nom de *Ḫa-am-mu-ra-bi*, il est expliqué par *Kim-ta-ra-pa-aš-tum* « famille vaste », ce qui prouve qu'on voyait dans *rabi* l'équivalent de רַב « nombreux, considérable » appartenant à la racine רבב qui se retrouve en arabe (*rabba*) avec le sens de « être grand, supérieur ». On voit, en outre, que l'élément *Ḫa-am-mu* et l'élément *Am-mi* sont rendus l'un et l'autre par *kîmtu* « famille », ce qui nous porte à voir dans *am-mi* un succédané de *ḫa-am-mi*. D'ailleurs ce phénomène se présentait en sens inverse dans l'écriture *Am-mu-ra-bi* pour *Ḫa-am-mu-ra-bi* que nous avons mentionnée plus haut. Étant donné que les Babyloniens rendaient le son de ע par ḫ (5), il n'y avait pas à hésiter dans l'interprétation de *ḫammu* ou *ammu* par עַם « peuple », arabe *ʿamm*. Le redoublement de *m* est caractéristique. Dans le cas de *ḫa-am-mu* la terminaison nominative *u* permettait ce redoublement; dans *am-mi* pour *ḫa-am-mi* la terminaison

(1) Pour *Ḫa-am-mu-ra-bi* et *Am-mi-sa-dug-ga* : V R, pl. 44, col. I, 21, 22. Cf. inf.

(2) *Proceedings...*, 1880, p. 193 ss.

(3) *Journal asiatique*, 1888, p. 543-547. Cf. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung*, p. 89.

(4) *Op. laud.*, p. 98 ss.

(5) Cf. sup., p. 206, n. 3.

i (= *î*) représente le suffixe de la première personne et permet aussi le redoublement. On avait retrouvé le nom de *Am-mi-za-du-ga* sous la forme עמוצדק dans une inscription de l'Arabie du sud (1); Weber signale maintenant la présence de *Ḫa-am-mu-ra-bi* sous la forme עמורב dans une autre inscription de l'Arabie du sud (2). Le même auteur cite, d'ailleurs, toute une série de ces noms arabes à premier élément עם et retrouve aussi רב comme premier ou second élément d'autres noms (3). L'interprétation de *Ḫa-am-mu-ra-bi* et *Am-mi-za-du-ga* comme noms sud-arabes est donc définitivement fixée. L'élément *Am-mi* se retrouve dans *Am-mi-di-ta-na*. Une lecture *Am-mi-sá-ta-na* est définitivement exclue par la variante *Am-mi-te-ta-na* (4). Si maintenant on compare le nom avec *Sa-am-su-di-ta-na*, il est évident que *ditana* doit représenter un qualificatif (cf. *iluna* dans *Sa-am-su-i-lu-na*). On peut voir dans *ditana* le nom *ditanu* « bélier, bouquetin », synonyme de *kusariqqu* (5). Mais alors il faut interpréter *ḫammu, ammi* dans le sens de « mon parent » comme dans les noms propres hébraïques en עַם. Cette interprétation, qui s'écarte de celle des scribes, a des chances d'être la vraie et il faudrait naturellement la transporter dans *Ḫa-am-mu-ra-bi* et *Am-mi-za-du-ga*. Nous venons de voir le second élément de *Sa-am-su-di-ta-na*. Le premier élément n'est autre que l'arabe *šamsu* « soleil », car le babylonien eût donné *Šamaš*, comme on le voit par l'onomastique babylonienne de l'époque (6). *Samsu-ditana* signifie donc « le dieu soleil est le bélier »; on trouve aussi la forme *Sa-am-si-di-ta-na* « mon soleil est le bélier ». L'élément *Samsu* se retrouve dans *Sa-am-su-i-lu-na* « le soleil est notre dieu » qu'on rencontre encore sous la forme *Sa-am-su-lu-na* par suite d'une contraction. On remarquera que le suffixe *na* est spécifiquement arabe, tandis que le babylonien aurait eu *ni* et le cananéen *nu*. Restent maintenant les deux noms en *Sumu* : *Su-mu-a-bi, Su-mu-la-ilu*. A côté de *Su-mu-a-bi*, on trouve *Su-mu-a-bu-um* (7) dans lequel *abum* avec le *m* final représente un attribut. Le seul sens possible est donc « *Sumu* est père ». Il existe d'ailleurs un

(1) Hal. 535.

(2) Hal. 399. *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1897, col. 146.

(3) Ces faits écartent l'interprétation de *Ḫa-am-mu-ra-bi* par la dérivation de *Ḫa-am-mu-ra-bi-iḫ*. Cette dernière forme ne s'est trouvée que dans un cas tout à fait isolé (*Proceedings...*, 1907, p. 180). Je crois que la dernière syllabe *iḫ* est une mauvaise écriture du signe très semblable *im*. Les déductions de Hommel (*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1907, col. 485, n. 2) sont certainement prématurées.

(4) *Beiträge zur Assyriologie*, VI, 3, p. 16, l. 29.

(5) Cf. *ditanu* dans KB, VI, 1, p. 311 s.

(6) Ranke, *Early babylonian personal Names*, p. 142 ss.

(7) Ranke, *op. laud.*, p. 166.

Su-mu-ḫa-am-mu « *Sumu* est parent » qui ne laisse aucun doute à ce sujet (1). Pour *Su-mu-la-ilu* on remarquera la variante *Su-mu-li-el* (2) et, au lieu d'interpréter par « *Sumu* certes est dieu » on pourra se demander si *lailu, lêl* ne représente pas l'arabe *lail* « nuit ». On aurait alors « *Sumu* est la nuit » comme on a *Su-mu-ra-aḫ* pour *Su-mu-eraḫ* « *Sumu* est la lune ». C'est cet élément *Sumu* qui se retrouve dans l'hébreu שְׁמוּאֵל. Enfin c'est encore l'arabe qui explique *Za-bu-um,* quoi qu'en pense Hilprecht (3). On a, en effet, dans les contrats l'écriture beaucoup plus fréquente *Za-bi-um.* Or, de même qu'on avait *za-ḍu-ga* pour *ṣa-du-qa,* de même l'équivalent de *Za-bi-um* doit être *Ṣa-bi-um.* Il faut croire qu'on l'avait longtemps attendu, car *Ṣa-bi-um* est l'exclamation de la mère heureuse d'avoir un enfant mâle : *ṣabium* (arabe *ṣabiyun*) « c'est un garçon ! » Quant aux deux noms *A-pil-Sin* et *Sin-mu-bal-liṭ,* dont le premier signifie « fils de Sin », et le second « Sin est celui qui fait vivre », ils sont strictement babyloniens. Mais la présence du dieu-lune Sin comme élément divin est un souvenir de la prééminence du culte lunaire chez les anciens Arabes. Pour *E-bi-šum* la lecture courante dans les contrats est *A-bi-e-šu-uḫ* (4) dans lequel on reconnaît immédiatement le nom sud-arabe אביתע « Mon père a secouru » (שוע et ישע).

C'est donc un fait dûment constaté que les origines arabes de la première dynastie de Babylone. On ne s'étonnera donc pas si les noms arabes se rencontrent fréquemment dans l'onomastique de l'époque. Grâce au précieux travail de Ranke (5) auquel nous avons déjà renvoyé plusieurs fois, nous possédons maintenant tout un catalogue de ces noms. Les caractéristiques, telles que le suffixe de la première personne du singulier en *î* (au lieu du babylonien *ia*) et de la première personne du pluriel en *na* (au lieu de *ni*), les formes verbales en *fa'ul* et *af'al,* les formes adjectivales à terminaison *ân* ou à formation *af'al,* les imparfaits à préfixe *ia* (au lieu de *i*) etc... ont été classées très soigneusement par Hommel (6). Les Arabes étaient donc très nombreux en Babylonie durant la première dynastie qui, elle-même, appartenait à ce groupe ethnique. Mais il faut prendre garde que beaucoup d'éléments qui composent ces noms propres figuraient aussi dans les noms propres cananéens ou araméens. Citons

(1) Ranke, *op. laud.*, p. 166.
(2) *Ibid.*
(3) « *Name seems Babylonian* » dans Ranke, *op. laud.*, p. 178.
(4) Ranke, *op. laud.*, p. 58.
(5) *Op. laud.*, p. 24 ss.
(6) *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, p. 129 s.

Alûnu (hébr. אלון), *Búzum*, *Búzatu* (hébr. בוז), *Manînum* (aram. מנן et מנני) (1). Les Babyloniens classaient tous ces étrangers sous la rubrique de *mâré A-mur-ru-um*, c'est-à-dire « Amorrhéens », « gens de l'ouest » (2). Comment les Arabes, les Araméens et les Cananéens s'étaient-ils installés dans le pays, c'est ce que l'histoire ne nous apprend pas. Mais il est très vraisemblable que l'accession des Arabes au trône de Babylone est corrélative de l'oppression élamite. La dynastie régnante, probablement originaire d'Akkad, fut détrônée par les vainqueurs qui remirent le sceptre à un étranger et maintinrent ainsi la nouvelle dynastie sous leur tutelle, jusqu'au jour où elle fut assez forte pour vivre seule et reconstituer à fond l'ancien empire de Babylone. Pendant toute cette période, un va-et-vient incessant mélangeait les populations strictement babyloniennes et les populations ouest-sémitiques. C'est alors que se place la migration de la famille d'Abraham.

B) *La famille d'Abraham.*

Nous lisons dans Gen. XI, 31 : « Téraḥ prit son fils Abrâm ainsi que Lôṭ, fils de Hârân, son petit-fils, et Sârai sa bru, femme de son fils Abrâm. Il les fit donc sortir (3) d'Our des Chaldéens, pour se rendre au pays de Canaan, et ils vinrent jusqu'à Ḫârân où ils habitèrent. » Un fait caractéristique, c'est que la ville d'Our (*Uru*, sur la rive occidentale de l'Euphrate, aujourd'hui *El-Mugeyir*) et la ville de Ḫârân (*Ḫarrânu* au sud d'Édesse) avaient l'une et l'autre comme culte local, le culte du dieu Sin et de sa parèdre *Nin-gal*, en sémitique *Šarratu* « la reine ». Le nom de *Ḫarrânu* et son idéogramme signifiaient « la route »; car cette ville était l'aboutissant des caravanes qui venaient du sud (c'est-à-dire de la Babylonie), de l'ouest (c'est-à-dire du pays d'*Amurrû*), et de l'est (c'est-à-dire de l'Élam et de la Médie). C'est là que va s'installer Téraḥ. Or nous savons que, la quatorzième année de *Sin-muballiṭ*, le prédécesseur immédiat de Hammourabi, les gens d'Our furent passés au fil de l'épée (4). On n'extermine pas une ville entière, et les habitants d'Our ont eu évidemment une descendance quelconque. D'ailleurs, Rîm-Sin porte encore les titres de roi d'Our et de Larsa. Mais, si l'on considère que

(1) Cf. RANKE, *op. laud.*, p. 30.
(2) *Ibid.*, p. 33.
(3) Lire וַיֹּצֵא אֹתָם avec les versions, au lieu de וַיֵּצְאוּ אִתָּם.
(4) Dans la liste de dates : KING, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 227.

la ville de Ḫarrân n'est pas mentionnée dans les inscriptions de Sumer et d'Akkad, que, d'autre part, elle possède exactement le même culte que la ville d'Our, on se posera inévitablement la question suivante : le culte de Sin et de sa parèdre n'a-t-il pas été transporté à Ḫarrân par les gens d'Our? Cet événement se place tout naturellement vers l'époque du massacre dont nous avons parlé et on comprend très bien comment Téraḥ et sa famille ont fait partie de l'émigration. Or, parmi les ancêtres de Téraḥ, le plus célèbre était, sans contredit, עֵבֶר, et, dans Gen. XIV, 13, Abraham porte le nom de עִבְרִי « descendant de ʿEber », qu'il faut distinguer du gentilice עִבְרִי qui signifia par la suite les descendants d'Israël. Il est facile de reconnaître le même nom que עֵבֶר dans un certain *E-bi-rum* qu'on retrouve à l'époque de Hammourabi (1). Le fils de ce עֵבֶר était פֶּלֶג. On n'a pas retrouvé le nom dans l'onomastique de la première dynastie; mais il existe un certain *Pal-ga*, citoyen d'Akkad, au temps de Maništousou roi de Kiš, et ce *Palga* est un bon équivalent de פֶּלֶג. Quant à רְעוּ, le fils de פֶּלֶג, c'est évidemment un hypocoristique (cf. רְעוּאֵל) du thème *rêʿû* « pasteur » qui se retrouve dans *Šamaš-rîʿû, Sin-rîʿû* au temps de la première dynastie (2). Déjà Johns a comparé שְׂרוּג le fils de *Reʿû* avec le nom de ville *Sa-ru-gi* qu'on retrouve dans le district de Ḫarrân au VIIe siècle avant notre ère (3). On pourrait comparer aussi *Sa-ri-kum* ou *Sa-ri-qum* au temps de *Sin-muballiṭ* (4).

Le nom d'Abraham nous est parvenu en hébreu sous deux formes, la plus ancienne אַבְרָם étant devenue אַבְרָהָם pendant le séjour du patriarche en Canaan. Le même nom se retrouvera en l'an 677-676 chez les Assyriens sous la forme *Abi-râmu, Abi-râme* (5). Nous ne croyons pas qu'il faille voir dans *râmu* une dérivation du thème רום « être élevé » (6), mais bien du thème רחם, ass. *raʾâmu, râmu* « être miséricordieux, aimer ». En effet, les quelques exemples qu'on pourrait alléguer pour un verbe *râmu* (רום) « être élevé » en assyrien sont sujets à caution (7), tandis que *raʾâmu, râmu* « aimer » est d'un usage fréquent dans les noms propres dès l'époque de la première dynastie (8). *Abi-râmu,* aussi bien que אַבְרָם, voudrait donc dire « mon

(1) RANKE, *op. laud.*, p. 79.
(2) *Ibid.*, p. 244.
(3) *An assyrian doomsday book*, p. 33.
(4) RANKE, *op. laud.*, p. 141.
(5) KAT[3], p. 482.
(6) Contre MUSS-ARNOLT, *Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch*, p. 970.
(7) *Ibid.*
(8) RANKE, *op. laud.*, p. 244.

père aime ». La seconde lecture אַבְרָהָם pourrait reposer sur une ponctuation avec ה comme *mater lectionis*. On sait que, d'après Nielsen, le son *a* est rendu par ה dans les inscriptions sud-arabes et que ce dans les noms propres a pu être interprété comme faisant partie de la racine (Voyez *Neue katabanische Inschriften*, p. 64). Dans Gen. XVII, l'étymologie de אַבְרָהָם qui repose sur un jeu de mots entre הָם et הָמוֹן ne tient pas compte du ר.

Comme son époux, Sara nous apparaît sous un double nom שָׂרַי et שָׂרָה. Le second de ces deux noms qui signifie « la princesse » est l'équivalent de *šarratu*, et *šarratu* était l'interprétation sémitique de *Nin-gal* « la grande souveraine », nom de la parèdre de Sin à Our et à Ḫarrân. On a, au temps de *Samsu-iluna*, un nom de femme écrit *Ša-ra-at-ta-IGI-matim*, que Ranke interprète hypothétiquement par *Ša-ra-at-ta-în-matim* « *Šaratta* est l'œil du pays » (1). Nous préférons de beaucoup une lecture *Ša-ra-at-ta-lim-ma-tim* « *Šarat* est la sœur jumelle de *x* », *talimmat* représentant un état construit de *talimtu* comme dans *ta-lim-mat* (*ilu*) *Šamši* « sœur jumelle de Šamaš » (2). Nous avons dans *Šarat* l'exact équivalent de שָׂרָה dont la forme שָׂרַי qui s'est retrouvée dans un nom assyrien *Sa-ra-ai* (3) représente plutôt la prononciation araméenne. On remarquera encore que, dans l'écriture cunéiforme, le même signe *a-a* peut représenter le son *â* ou la diphtongue *ai*. La femme de Nâḥôr, le frère d'Abraham, porte le nom de *Milkâ*, מִלְכָּה (4), qui, en hébreu, peut représenter une transformation de מַלְכָּה « la reine », tandis que l'assyrien *malkatu* signifie « la princesse ». Mais, si *šarratu*, שָׂרָה, provient d'un nom divin, *malkatu*, מִלְכָּה, ne serait-il pas une forme féminine du dieu *Ma-lik* (féminin *malikatu*, d'où *malkatu* et *milkatu*, מִלְכָּה) qui est déjà connu au temps de Sargon l'ancien et de Manistousou (5)? Pour נָחוֹר lui-même, Jensen a cité עבדנחר (au lieu de עבדנחד) « serviteur de Naḫar » dans la doctrine d'Addaï, et, dans une inscription de Carthage, on a retrouvé un dieu Ναχαρ au milieu de divinités araméennes (6). Lôṭ peut représenter, lui aussi, un ancien nom babylonien, לוט étant

(1) RANKE, *op. laud.*, p. 194.
(2) Passage cité dans MUSS-ARNOLT, *op. laud.*, p. 1163.
(3) HOMMEL, *Grundriss...*, p. 186, n. 3.
(4) La sœur de מִלְכָּה est יִסְכָּה. Peut-être יִסְכָּה n'est-il qu'un dédoublement de מִלְכָּה, les syllabes *iš* et *mil* se rendant par le même signe en cunéiforme.
(5) SCHEIL, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 50. *Beiträge zur Assyriologie*, VI, III, p. 80.
(6) KAT [3], p. 477.

l'équivalent de *lâṭu* pour *lâ'iṭu* « celui qui consume » (1). D'après Gen. xv, 2, le serviteur d'Abraham אֱלִיעֶזֶר, est fils de מֶשֶׁק. Contre la correction en מֹשֵׁק « possesseur », qui est généralement admise, on pourrait faire valoir la présence du nom *Maš-qum* (= מֶשֶׁק) dans l'onomastique hammourabienne (2). Pour אֱלִיעֶזֶר nous avons un excellent parallèle dans *Ili-ḫa-zi-ri* et *Ili-a-zi-ri* de la même époque (3). Est-il besoin de citer encore *Iš-me-ilu* au temps de Hammourabi, *Iš-má-ilu* dans l'obélisque de Maništousou, tous deux parallèles à יִשְׁמָעֵאל lequel se retrouve d'ailleurs dans le sabéen יסמעאל « Dieu a entendu »? On n'a pas encore trouvé de parallèle à Isaac, יִצְחָק, mais on sait qu'il existait une forme יִשְׁחָק du même nom (Am. vii, 9, 16; Jer., xxxiii, 26), et l'élément *išḫuq* fait partie du nom du père de *Bá-šá-(ilu) Šušinak,* l'un des plus anciens souverains de Suse.

Arrêtons-nous dans cette nomenclature et retenons que les noms de la famille d'Abraham sont ou bien de purs noms babyloniens ou bien des noms ouest-sémitiques retrouvés à Babylone. Le patriarche forme la jonction entre la Chaldée, le pays d'Aram et Canaan. Les faits bibliques apparaissent dans une lumière toute nouvelle, grâce aux découvertes en Mésopotamie et en Susiane. Un point reste à traiter qui est, lui aussi, d'une importance capitale, c'est la chronologie de Hammourabi-Amraphel, et, par le fait même, celle d'Abraham.

III. — CHRONOLOGIE DE HAMMOURABI ET ABRAHAM.

Nous ne traiterons pas ici de la chronologie biblique à cause des obscurités qu'elle comporte et qui demanderaient chacune une étude spéciale. On verra dans le commentaire du P. Lagrange sur les Juges (4) dans quel esprit il faut aborder le problème. Ce que nous voudrions, ce serait de fixer avec le plus de précision possible la date de Hammourabi et, par suite, celle d'Abraham qui fut son contemporain. L'étude de la chronologie babylonienne est entrée dans une phase nouvelle depuis la publication par King d'une chronique dont les données nous apprennent que la première et la seconde dynastie de Babylone furent non pas successives, mais contemporaines au moins pour quelques-uns de leurs rois (5). Voici les faits.

(1) Cf. *lá'iṭ lá mâgiri* « consumant la rebelle » parallèle à *mušabriqu zamâni* « foudroyant les ennemis », dans le prisme de Sennachérib, I, 8.

(2) Ranke, *op. laud.*, p. 123.

(3) *Ibid.*, p. 100 et 99. Cf. sup. sur l'écriture ḫ pour ע.

(4) Introduction, p. xxxix ss.

(5) King, *Chronicles concerning early babylonian Kings* (1907).

Sur une tablette du *British Museum* (n° 33332), publiée par Pinches en 1884, figuraient les dynasties qui ont occupé le trône de Babylone depuis les onze rois de la dynastie dite babylonienne jusqu'à la fin de l'empire (1). La tablette étant mutilée s'arrête à *Kan-dal* qui est pour *Kandalanu*, nom d'Assourbanipal comme roi de Babylone. Le début manque aussi, car, de la première dynastie, le texte n'a conservé que le nombre des rois. Mais il est facile d'y suppléer par le n° 38122 qui contenait la liste des rois de la première dynastie avec leurs années de règne. C'est cette liste que nous avons détaillée plus haut quand nous traitions des noms de rois de la première dynastie. En additionnant les années attribuées par cette dernière liste à chaque roi on obtient le nombre de 304. Tout irait bien si cette liste coïncidait parfaitement avec les listes chronologiques que nous possédons pour les dates de la première dynastie (2). Malheureusement il n'en est pas ainsi. L'accord existe pour *Za-bium* (14 ans), *Apil-Sin* (18 ans) et probablement pour *Ammi-Zaduga* (21 ans) (3). Pour le dernier roi, *Samsu-ditana*, la liste de dates n'est pas conservée. On a maintenant pour *Sumu-abu* 15 ans dans la liste des rois, 14 dans la liste de dates; pour *Sumu-la-ilu* 35 et 36; pour *Sin-muballiṭ* 30 et 20; pour *Hammurabi* 55 et 43; pour *Samsu-iluna* 35 et 38; pour *Abi-ešuḫ* 25 et 28; pour *Ammi-ditana* 25 et 37. Mais il est digne de remarque que si l'on additionne les nombres d'années attribués aux quatre premiers rois par l'une et l'autre liste on obtient le même total 82 ans. Si l'on additionne les nombres d'années attribués aux cinq rois suivants par l'une et l'autre liste, on obtient pour la liste des rois 170 et pour la liste des dates 166, ce qui ne fait qu'une différence de 4 ans. L'absence de *Samsu-ditana* dans la liste de dates ne nous permet pas de faire la même épreuve à son sujet; mais, étant donné le petit nombre de contrats datés de ce roi, on peut se demander à bon droit si le nombre d'années de règne n'était pas sensiblement inférieur au chiffre 31 assigné par la liste de rois. L'équilibre se rétablirait ainsi pour les trois derniers rois : il suffirait d'assigner à *Samsu-ditana* le nombre 19. Mais, comme nous avons

(1) *Proceedings...*, 1884, p. 193 ss.

(2) Nous possédons six textes représentant ces listes chronologiques : trois sont au *British Museum* (Bu. 91-5-9, 284; n° 16924; n° 80037) et ont été édités par King dans *The letters and inscriptions of Hammurabi* et dans *Chronicles concerning early babylonian Kings;* deux sont au musée de Berlin (VAT 5800, 5691) et ont été édités par Ungnad dans *Beiträge zur Assyriologie*, VI, 3; un fragment est au musée de Constantinople (S. 16) et a été édité par Messerschmidt dans *Orientalistiche Litteratur-Zeitung*, 1907, col. 171 et 172.

(3) Cf. BA, VI, 3, p. 36.

eu 4 de plus dans la liste de rois pour les années des quatre prédécesseurs d'*Ammi-ditana*, nous ajouterons ce chiffre 4 au nombre 19, ce qui nous donnera 23 (nombre plus proche du 31 de la liste de rois) pour les années de *Samsu-ditana*. Nous admettons donc, en principe, que la liste des rois et la liste des dates avaient le même total pour la première dynastie. Mais la répartition des années dans la liste de rois est plus systématique (cf. les chiffres de 15, 35, 30, 55, 35, 25, 25), tandis que celle de la liste des dates offre le comput réel, celui dont on se servait dans la vie courante. La première dynastie de Babylone a donc bien duré 304 ans.

Dans les anciens systèmes de chronologie, et probablement aussi dans celui du temps de Nabonide, on additionnait les divers totaux fournis par les listes des rois et on obtenait ainsi les chiffres les plus élevés pour les premiers monarques de Babylonie. Mais un fait maintenant indéniable, c'est que ces dynasties présentées comme successives ont été quelquefois contemporaines. De là une sensible diminution dans les dates.

Dans l'une des chroniques récemment publiées par King on lit que *Ilu-ma-ilu* triomphe de *Sa-am-su-i-lu-na* (1), mais que le fils de celui-ci *A-bi-ši*, ayant appris la victoire de *Ilu-ma-ilu* (2), obture le Tigre, de façon sans doute à provoquer une inondation qui arrêtât la marche de *Ilu-ma-ilu*. Il s'ensuit donc que *Ilu-ma-ilu* fut un contemporain de *Samsu-iluna* et de *Abi-ešuḫ* (écrit *A-bi-ši*). Par la simple étude des contrats Pœbel était arrivé à la conclusion que *Ilu-ma-ilu* devait être placé à la fin du règne de Hammourabi ou bien durant le règne de *Samsu-iluna* (3). Or cet *Ilu-ma-ilu* est le premier roi de la seconde dynastie (celle de ŠEŠ-ḪA). Un premier synchronisme est donc que *Ilu-ma-ilu* a été le contemporain de *Samsu-iluna* et de *Abi-ešuḫ*.

Le second successeur de *Ilu-ma-ilu* est un certain *Dam-qi-ili-šu* (4). Or ce *Dam-qi-ili-šu* a été un contemporain de *Am-mi-di-ta-na*, le neuvième roi de la première dynastie, ce qui fournit un nouveau synchronisme confirmant le premier (5).

Les premiers rois de la deuxième dynastie n'ont donc pas régné à Babylone. Où donc régnaient-ils? D'après la seconde des nouvelles chroniques, on voit que le dernier roi de la deuxième dynastie, Ea-gamil, était « roi du pays de la mer » (6). La deuxième dynastie a donc

(1) King, *Chronicles...*, II, p. 20.
(2) Nous restituons *iš-m[e]* (*ibid.*, p. 21) à la fin de la l. 7.
(3) *Zeitschrift für Assyriologie*, XX, p. 233.
(4) *Proceedings...*, 1880, p. 22; 1884, p. 195.
(5) Poebel, *Z.*, XX, p. 230 s.
(6) King, *Chronicles...*, p. 22 : (*ilu*) *É-a-ga-mil šar* (*mâtu*) *tam-tim*.

régné sur « le pays de la mer », et ce qu'il y a de très intéressant, c'est que cet Èa-gamil fait une incursion en Élam. « Le pays de la mer » devait donc se trouver quelque part sur les rivages du golfe Persique. De là, les rois pouvaient inquiéter tantôt la Chaldée, tantôt l'Élam. Dans ce pays de la mer se trouvait une ville de *Dûr-enlil* (1), c'est-à-dire « mur de Bêl ». Peut-être faudrait-il voir une mention de cette contrée dans *Ti-ma-at-(ilu) Bêl* « mers de Bêl » qui est gouvernée par Arad-Nannar, patési de Lagas et vassal du roi d'Our, Gimil-Sin, vers 2290 avant notre ère (2). King a fait de Èa-gamil un contemporain de *Ulam-buriaš* mentionné dans la seconde chronique, et a cru pouvoir conclure qu'aucun des rois de la seconde dynastie n'avait régné à Babylone. Il serait invraisemblable que toute cette dynastie du pays de la mer eût été intercalée dans la liste des rois babyloniens si aucun d'eux n'avait siégé sur le trône. Ce qui est vraisemblable, c'est que quelque roi de cette dynastie a pu pousser une pointe jusqu'à Babylone et s'y installer. L'erreur de King provient de ce qu'il traduit ainsi le passage en question de la seconde chronique : « Èa-gamil, roi du pays de la mer, [marcha] contre le pays d'Élam; et, pour le poursuivre, *Ulam-buriaš* frère de *Bitiliaš*, le Kassite, rassembla ses forces et conquit le pays de la mer où il exerça le pouvoir », alors qu'il faut traduire : « Èa-gamil, roi du pays de la mer, ayant [ ] en Élam, après sa mort, *Ulam-buriaš*, etc... » (3). Cet *Ulam-buriaš* est frère de *Bitiliaš;* ce dernier est père de *A-gu-um* (4). On connaît deux *A-gu-um* comme rois de la troisième dynastie babylonienne, celle des *Kaššû*. Qu'il ne s'agisse pas ici de *A-gu-um-kak-ri-me,* c'est-à-dire *A-gu-um* le jeune, fils de *Taš-ši-gur-maš* ou *Taz-zi-gur-maš,* le nom du père semble bien le prouver. Or cet *A-gu-um-kak-ri-me,* septième roi de la dynastie des *Kaššû* (5), fait allusion à son célèbre aïeul *A-gu-um* l'ancien (6). La liste des rois mentionne cet autre *A-gu-um* comme second roi de la dynastie des *Kaššû*. Son père est *Gan-diš* d'après la liste, mais le nom de « fils » peut avoir le sens de « successeur » et le père de *A-gu-um* l'ancien est probablement *Bitiliaš* dont le nom se retrouve dans la liste des rois après

(1) L'idéogramme de *ninnû* équivaut à *Enlil* et non à *É-a* (cf. Thureau-Dangin, *ZA*, XXI, p. 176).

(2) L'inscription d'Arad-Nannar dans Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad,* p. 212. La date approximative de Gimil-Sin dans *ZDMG.*, 1907, p. 715.

(3) Thureau-Dangin, *ZA*, XXI, p. 176. L'interprétation de *arki-šu* par « derrière lui » au lieu de « après lui, après sa mort », a donné lieu à la méprise de King.

(4) King, *Chronicles...*, p. 23 s.

(5) Son père est le sixième roi, d'après la liste des dynasties.

(6) KB, III, 1, p. 136.

A-gu-um (1). D'autre part, on sait que *Gan-diš* peut s'identifier avec *Ga-ad-daš* qui fut un conquérant de Babylone (2). La troisième dynastie s'installa donc sur le trône à la suite d'une campagne de *Gan-diš* le prédécesseur d'*A-gu-um*. D'autre part, l'oncle d'*A-gu-um, Ulam-buriaš*, fut maître du pays de la mer, jusqu'à ce qu'une campagne d'*A-gu-um* fît passer le pouvoir entre ses mains. Notre conclusion est la suivante : Èa-gamil, roi du pays de la mer, est vaincu en Élam. *Ulam-buriaš* s'empare de son trône ; le neveu d'*Ulam-buriaš, A-gu-um,* successeur de *Gan-diš* sur le trône de Babylone, s'empare à son tour du pays de la mer et l'ajoute à ses possessions. Le synchronisme peut donc exister tout au plus entre *Gan-diš* et Èa-gamil, et il faut, de toute nécessité, admettre un certain intervalle entre le dernier roi de la seconde dynastie et le deuxième roi de la troisième. Il s'ensuit, en outre, que, si Èa-gamil n'a pas régné à Babylone, quelques-uns d'entre ses prédécesseurs ont pu y régner et que *Gan-diš* a dû conquérir le trône contre l'un d'entre eux.

Or, parmi les prédécesseurs d'Èa-gamil, un certain *Gul-ki-šar* se retrouve mentionné sous la forme *Gir-kir-šar* dans un acte du temps de Bêl-nadin-apli, fils de Nabuchodonosor Ier. Sans doute, il figure sous le titre de « roi du pays de la mer » ; mais la donation faite par lui à la déesse Ninâ, donation qui valut jusqu'au temps de Nabuchodonosor Ier, semble bien supposer sa suprématie sur Babylone (3). D'après ce texte, *Gul-ki-šar* a régné 696 ans avant Nabuchodonosor Ier, ce qui reporte son règne vers 1821 av. J.-C. (4).

En tablant sur cette donnée et en considérant 1821 comme l'année d'accession de *Gul-ki-šar,* on obtient pour *Damqi-ili-šu* la date de 1899-1863, d'après les chiffres de la liste des rois (5). D'après le texte de Pœbel que nous avons déjà cité, l'an 37 de son règne, Ammi-ditana détruisit un mur bâti par *Damqi-ili-šu* (6). Il est donc évident que *Damqi-ili-šu* régnait déjà depuis un certain temps lors de la trente-septième année d'Ammi-ditana. La trente-septième année d'Ammi-ditana doit donc se placer évidemment après 1899. Nous savons, en outre, que *Ilu-ma-ilu* a été contemporain de *Samsu-iluna* et de

(1) La lecture *Bi-til-ia-ši* au lieu de GU-*ia-ši* de Pinches est certaine (King, *Chronicles...*, I, p. 102, n. 1).

(2) *Ibid.*, p. 103.

(3) Texte dans Hilprecht, *Old babylonian inscriptions,* I, pl. 30.

(4) D'après le synchronisme de Nabuchodonosor I avec le père de Téglath-Phalazar I, Ašour-rêš-iši, le règne de Nabuchodonosor I doit se placer vers 1135-1125 av. J.-C. Cf. King, *Chronicles...*, I, p. 89.

(5) Les chiffres de Pinches sont inexacts. Cf. King, *Chronicles...*, I, p. 96.

(6) *ZA*, XX, p. 230.

Abi-ešuḫ. En continuant notre calcul d'après la liste des rois, nous devons placer le règne de *Ilu-ma-ilu* vers 2014-1954 (1). Or, d'après la liste des dates, il y a soixante-cinq ans entre la mort de *Samsu-iluna* et la trente-septième année d'Ammi-ditana, ce qui fait que la mort de *Samsu-iluna* ne peut se placer avant 1964 (2). Elle ne peut se placer non plus après 1954 (date finale de *Ilu-ma-ilu*), ce qui fait que l'année de la mort de *Samsu-iluna* se localise entre 1964 et 1954. Nous proposons le moyen terme 1960, car il est sûr qu'il y a pour chacune de ces dates extrêmes un écart de quelques années, puisque nous avons pris dans les deux cas la date *maxima* et *minima*.

Si *Samsu-iluna* est mort vers 1960, comme il a régné trente-huit ans, son règne va de 1998 à 1960, et le règne de Hammourabi (quarante-trois ans d'après la liste de dates) va de 2041 à 1998. Il est piquant de voir que, d'après les listes de rois élamites antérieurs à Hammourabi et d'après les 224 ans assignés par Bérose à la dynastie mède, Scheil était arrivé à fixer vers 2050 l'époque du grand monarque (3). Pour King, qui supprime complètement de la chronologie la seconde dynastie, l'époque de Hammourabi se place entre 1950 et 1990 (4), tandis que Thureau-Dangin (5) et Ungnad (6) optent pour 2130-2088. Ces deux derniers auteurs se refusent à identifier le *Damqi-ili-šu* mentionné la trente-septième année d'Ammi-ditana avec le *Damqi-ili-šu* de la deuxième dynastie.

La campagne des rois mentionnée au ch. XIV de la Genèse doit avoir eu lieu avant la trentième année de Hammourabi, c'est-à-dire avant que Babylone fût affranchie de la tutelle de l'Élam. C'est donc avant 2010 que se placerait cet événement. Nous avons regardé comme probable une connexion entre l'émigration de Téraḫ hors de la ville d'Our et la prise d'Our par le père de Hammourabi, *Sin-muballiṭ*. La prise d'Our ayant eu lieu la quatorzième année de *Sin-muballiṭ*, et celui-ci ayant régné vingt ans, l'exode de la famille d'Abraham se placerait vers 2046 avant notre ère. Il coïnciderait avec le transport du culte de Sin d'Our à Ḫarrân.

Nous savons par les dates de Rîm-Sin que ce roi régna au moins trente ans après son triomphe sur la ville d'Isin (7). Comme Rîm-

(1) *Ilu-ma-ilu* a régné 60 ans; son successeur, 55 ans.
(2) Additionner 1899 (date après laquelle doit se placer la 37e année d'Ammi-ditana) et 65.
(3) *Textes élamites-anzanites*, II, p. XIII.
(4) *Chronicles...*, I, p. 136.
(5) *ZA*, XXI, p. 186.
(6) *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1907, col. 638, n. 2.
(7) Cf. THUREAU-DANGIN, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 344.

Sin fut battu la trente et unième année d'Hammourabi, la prise d'Isin par Rîm-Sin peut se placer vers 2040 av. J.-C. C'est précisément la date à laquelle Ungnad était arrivé par des calculs indépendants (1).

Jérusalem, 26 janvier 1908.

Fr. P. Dhorme.

(1) *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, p, 716.

MÉLANGES

I

L'ÉTOILE DU MATIN DANS L'APOCALYPSE

« L'Étoile du matin » se présente deux fois dans l'Apocalypse. Elle fait sa première apparition dans la finale de la lettre à l'Église de Thyatire, où elle figure à titre de récompense royale donnée aux chrétiens persévérants, aux fidèles imitateurs du Christ : « Voici ce que dit le Fils de Dieu... Ce que vous avez, gardez-le jusqu'à ce que je vienne. A celui qui vaincra, à celui qui gardera jusqu'à la fin mes œuvres, je lui donnerai puissance sur les nations ; il les gouvernera avec une verge de fer, ainsi que l'on brise les vases d'argile, comme moi-même j'en ai reçu le pouvoir de mon Père et je lui donnerai l'étoile du matin « καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν » (II, 18-28).

L'Étoile du matin réapparaît avec une légère variante dans la conclusion du livre, où elle représente le Christ-Roi venant juger le monde : « Voici que je viens bientôt... Moi, Jésus, j'ai envoyé mon ange pour attester ces choses dans les Églises. Je suis le rejeton et la postérité de David, l'étoile brillante du matin, « ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός » (XXII, 12-16).

Dans l'un et dans l'autre passage, nous avons affaire à un de ces nombreux symboles de l'Apocalypse, qui ont si souvent et si vainement exercé la patience des commentateurs, et aujourd'hui même que ce livre mystérieux nous a livré la plupart de ses secrets, le sens de cette expression échappe encore aux plus pénétrantes investigations de la critique et l'on en fait ouvertement l'aveu dans les meilleurs commentaires de l'Apocalypse qui viennent de paraître en France et en Allemagne.

M. Bousset, par exemple, s'en explique à peu près en ces termes, dans les lignes qu'il consacre au premier passage : Ce texte défie jusqu'à présent toute explication. Deux commentateurs grecs, André et Aréthas de Césarée, le mettaient en relation avec Is. XIV, 12, et y voyaient une désignation de Satan. Un plus grand nombre le rapprochent de Apoc. XXII, 16, et proposent d'y voir une désignation du Christ, mais le contexte ne comporte pas une pareille interpré-

tation, puisque c'est ici Jésus lui-même qui parle et qu'il ne peut être à la fois le sujet et l'objet du discours. Düsterdieck, H. Holtzmann et d'autres se réfèrent à Daniel, XII, 3; Mt. XIII, 43; I Cor. XV, 40 ss. et entendent le v. 28 de la gloire céleste des élus. Cette interprétation est peut-être plus acceptable, mais elle laisse inexpliquée l'expression qu'elle essaye de traduire.

M. Bousset ne trouve pas de moindres difficultés à l'explication du second texte, et après avoir épuisé toutes les analogies bibliques et même extra-bibliques qui lui paraissent quelque peu plausibles (Is. XI, 10; XIV, 12 (?). Num XXIV, 17. Test. Levi XVIII. Jud. XXIV), il s'arrête sur ce point d'interrogation : Pourquoi ce titre « d'étoile du matin » donné maintenant au Messie et, qui plus est, pourquoi cette référence manifeste au texte d'Isaïe, XIV, 12 (cf. les épithètes λαμπρός et πρωϊνός) où l'on parle d'une étoile tombée du ciel, où l'on fait peut-être allusion au premier homme? Cela demeure tout à fait inexplicable (1).

De son côté, le P. Calmes estime qu'on n'a point encore trouvé le mot de l'énigme, et il prend texte de cette incertitude de l'exégèse, pour ajouter une nouvelle hypothèse à toutes celles qui ont été déjà faites. « L'étoile du matin, dit-il dans un endroit, est un symbole dont la signification nous échappe. On a cherché à l'expliquer par Daniel XII, 3 et I Cor. XV, 40-41, comme s'il s'agissait de la béatitude céleste. Mais il nous semble probable que cette image représente un objet actuel dont l'écrivain lui-même, Jean, est le dispensateur. Peut-être faudrait-il y voir l'Eucharistie. »

Dans l'autre endroit, il se borne à faire cette réflexion : « En rappelant la destination de son ouvrage, l'auteur est amené à reproduire à propos de Jésus-Christ, deux images employées au début, « rejeton de David » (V, 5) et « étoile du matin » (II, 28) (2). C'était pourtant le cas de reprendre et de motiver à nouveau l'hypothèse premièrement énoncée. S'il ne l'a pas fait, c'est apparemment qu'il l'a jugée trop peu en situation dans le second passage où le point de vue est, à n'en pas douter, le point de vue du dernier avènement, lequel ne laisse guère place à l'idée de l'Eucharistie.

Mais n'en est-il pas de même dans le premier passage? N'y est-il pas également question de la venue prochaine du Christ, à laquelle se rattache, ici comme là (XXII, 12-17), l'idée de la rétribution finale,

(1) W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 6e éd. 1906, p. 221 : « *Die Wendung selbst spottet bis jetzt jeder Erklärung* », et p. 459 : « Weshalb aber der Messias und noch dazu unter deutlicher Beziehung (vgl. die Prädikate λαμπόὸς πρώϊνος) auf Ies. XIV, 12, wo überdies vom gefallenen Morgenstern (dem Urmenschen?) geredet ist, hier Morgenstern genannt wird, *bleibt völlig unerklärbar.* »

(2) Th. Calmes, *Apocalypse*, 1905, p. 130 et p. 237.

qui cherche seulement à s'exprimer en des termes appropriés au titre et à la conclusion mêmes de la lettre où le Seigneur-Juge prend le titre et les attributs du Fils de Dieu. Et si l'on en pouvait encore douter, le simple rapprochement du texte de cette lettre avec celui des six autres lettres qui se terminent toutes sur les prochaines perspectives de l'au-delà, montre bien que « la venue du Christ » dont il est ici question n'est pas différente de celle dont il est parlé à la fin aussi bien qu'au commencement du livre; et comment surtout la pourrait-on tenir pour différente, dès qu'on admet, avec le P. Calmes, que les lettres font partie intégrante du livre dont elles accentuent seulement la forme épistolaire, sans avoir pour cela un autre esprit ni même une autre destination (1)?

Pour écarter cette difficulté et pour pouvoir substituer le point de vue actuel de l'Eucharistie au point de vue eschatologique du jugement et de la rétribution finale, le P. Calmes suppose une sorte d'équivoque intentionnelle, en vertu de laquelle Jean ne laisse pas de parler parfois en son nom, lors même qu'il parle encore au nom du Christ. A ce changement d'interlocuteur correspond un changement de perspective qui fait que nous passons tout à coup du point de vue eschatologique au point de vue actuel (2).

Mais cette exégèse qui consiste à vouloir entendre Jean là où c'est le Christ qui parle, ne paraît pas être du tout dans l'esprit du livre. L'auteur affirme avec une si grande énergie et une si visible persuasion, la révélation et l'inspiration de son écrit, qu'il n'est guère possible d'invoquer la fiction littéraire dont on parle, et d'entendre comme paroles de Jean ce qui est donné comme paroles du Christ. Et n'est-ce pas plutôt le contraire que nous invite à faire l'auteur, puisqu'on le voit rapporter au Christ ses propres assertions (I, 2; XXII, 18-25), comme on le voit lui rapporter les messages de l'ange révélateur : c'est qu'aussi bien que l'ange, il se considère seulement comme le porte-parole du Christ (XIX, 9, 10 et XXII, 9), et ce n'est pas sans dessein qu'il a donné pour titre à son livre : Révélation de Jésus-Christ.

Tout cela revient à dire que le point de vue très décidément eschatologique et christologique du livre ne permet guère d'entendre d'un objet actuel et d'une parole de Jean, la promesse symbolique du chapitre II : « Au vainqueur je donnerai l'étoile du matin ».

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de longuement discuter une hypothèse que le très prudent commentateur des écrits johanniques ne propose

(1) *Op. cit.*, p. 122.
(2) *Op. cit.*, p. 121, 126, 130, 238.

qu'avec la plus grande réserve et après avoir déclaré, comme M. Bousset, que l'« étoile du matin est un symbole dont la signification nous échappe ». Autant dire que sur ce point la voie est ouverte aux recherches plutôt qu'aux discussions. Aussi bien le constat et le débat des premières pages étaient-ils surtout destinés à introduire et à orienter des observations plus personnelles. Car nous n'avons pas voulu nous contenter de faire œuvre de rapporteur ni même seulement de controversiste : nous avons cherché pour notre propre compte et c'est le résultat de ces recherches que nous allons maintenant soumettre aux lecteurs de la *Revue*.

*
* *

Si l'on examine les deux endroits du livre où se rencontre l' « étoile du matin », l'on voit partout se détacher l'idée de puissance et de royauté comme l'idée dominante du passage où se trouve compris le texte en litige.

Dans le premier endroit (II, 26-28), il est manifestement question de la puissance et de la principauté promises aux chrétiens fidèles, et cette principauté est décrite dans les termes mêmes de la Royauté messianique, considérée qu'elle est comme une participation à la royauté même du Fils de Dieu, au pouvoir souverain qu'il a reçu de son Père (Ap. II, 26-28 et Ps. II, 6-9).

Dans le second endroit, il n'est pas moins question de la Royauté et de la Souveraineté mêmes du Christ. Le Christ en effet s'y donne le titre et les attributs du Roi-Messie : Il s'appelle « rejeton et postérité de David », il annonce qu'il va venir en grande puissance et en grande majesté, présider à la consommation des choses, au jugement des bons et des méchants, en somme, à la constitution définitive du Royaume de Dieu (XXII, 12-17).

Dès lors n'est-on pas amené à supposer que le symbole de « l'étoile du matin » introduit par deux fois dans un pareil contexte ne peut être qu'un symbole de puissance et de domination? L'induction se trouve confirmée par le rapprochement de deux passages parallèles qui appartiennent, l'un à l'introduction, l'autre à la conclusion du livre (I, 5 et XXII, 16). De même que le Jésus « qui atteste » du chapitre XXII, répond au « témoin fidèle » du chapitre I, le roi davidique qui est appelé ici « l'étoile du matin » doit être le même qui est appelé là « le premier-né et le chef des rois de la terre » et en d'autres endroits de l'Apocalypse, « le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs », « le Seigneur et le Tout-Puissant » (XVII, 14; XIX, 6).

Suivant cette interprétation, dans le premier passage aussi bien que dans le second, le symbole de « l'étoile du matin » ne doit être qu'une manière d'exprimer en renchérissant l'idée de la puissance souveraine qui appartient au Christ glorieux et qu'il donnera en partage à ses élus : et l'on fait disparaître ainsi l'anomalie signalée par M. Bousset (1) de deux promesses divergentes que l'on trouverait dans la finale de la lettre à l'église de Thyatire, au lieu d'une seule qui figure dans toutes les autres lettres, anomalie d'autant plus difficile à admettre que toutes les lettres sont conçues sur le même modèle et expriment ordinairement une même chose en formules différentes.

La signification de l'expression ne paraît donc pas douteuse. Il faut y voir la formule condensée et superlative de la puissance dominatrice que le Christ a reçue de Dieu et qu'il doit surtout exercer au jour du jugement, et à laquelle il doit faire participer les chrétiens victorieux, au jour de la rétribution finale, qui sera le jour de leur royale investiture.

« L'étoile du matin », symbole de puissance et de puissance souveraine, voilà, disons-nous, quelle paraît être la conclusion toute naturelle et même la conclusion nécessaire de cette première enquête sur la signification de cette expression. C'est aussi la prémisse qu'il faut poser, le point fixe d'où il faut partir pour procéder à la nouvelle enquête qui s'impose et qui doit nous donner l'explication du symbole, qui doit nous apprendre comment on est arrivé à faire signifier la puissance suprême par l'étoile de l'aurore (2).

*
* *

Nous avons commencé par nous demander s'il n'y avait point là une allusion au matin de la Résurrection. Ce qui pourrait le faire croire c'est qu'au chapitre I, 5, dans le passage parallèle de celui où

(1) *Op. cit.*, p. 221.

(2) Pour cela, il ne paraît pas suffisant de dire que l'étoile du matin est l'emblème du Christ, comme les étoiles ordinaires sont l'emblème des anges, et que l'auteur a seulement voulu établir une hiérarchie de symboles correspondant à la hiérarchie des personnages. Car si l'étoile du matin désigne le Christ dans le second passage, elle ne le désigne certainement pas dans le premier, puisque suivant la très juste observation de M. Bousset, c'est le Christ lui-même qui est l'interlocuteur. L'on pourrait peut-être émettre l'idée qu'en proposant à ses élus de leur donner son propre symbole qui est l'étoile du matin, le Christ se promet de les élever au-dessus des anges symbolisés par des étoiles de moindre grandeur, et comme dit saint Paul, de leur faire juger les anges eux-mêmes. (I Cor., VI, 3). Mais cette interprétation, assez conforme aux analogies du symbolisme apocalyptique, a l'inconvénient d'introduire dans le texte l'idée des anges auxquels absolument rien ne fait penser dans tout le contexte, et l'inconvénient peut-être plus grave encore de ne pas serrer d'assez près l'idée de force et de puissance qui est l'idée dominante des deux textes.

le Roi-Messie est appelé « l'étoile du matin », l'idée de la Résurrection est très volontairement associée à l'idée de la domination universelle, moyennant une légère addition faite au texte du psaume cité en cet endroit : L'auteur dit du Christ qu'il est le premier-né « *des morts* » et le chef des rois de la terre, au lieu de dire simplement, comme le psalmiste, qu'il est « le premier-né et le chef des rois de la terre ». La même association d'idées se retrouve dans un discours de saint Pierre (Act. II, 32-36) et dans les discours et les lettres de saint Paul (Act. XIII, 33-34 et Rom. I, 4). Pour lui comme pour saint Pierre, la Royauté divine du Christ, dont le psaume II nous donne la vraie formule, a été manifestée et pour ainsi dire inaugurée au jour et à l'heure de sa glorieuse Résurrection. Selon ce rapprochement qui est également le fait de l'auteur de l'Apocalypse dans le texte que nous venons d'analyser, ne pourrait-on pas dire que « l'étoile du matin » évoque l'idée de la puissance du Christ, précisément parce qu'elle évoque l'idée de la Résurrection, de telle sorte que le texte du chapitre XXII, 16 serait exactement parallèle dans ses trois termes aux trois termes du chapitre I, 5, « le Christ qui atteste ces choses » répondant au « témoin fidèle »; « l'étoile du matin » au « premier-né des morts »; et « le rejeton de David », c'est-à-dire le roi idéal, le dominateur universel annoncé par les prophètes « au chef des rois de la terre ». Conformément à cette explication, le premier texte : « je lui donnerai l'étoile du matin » devrait s'interpréter ainsi : « Je le ferai participer à la gloire de ma Résurrection! je l'associerai à cette puissance symbolisée par l'étoile du matin, à cette puissance divine qui s'est levée sur le monde comme l'astre de l'aurore, le matin de ma Résurrection »...

Que l'idée de la Résurrection intervienne au chapitre I, 5, la chose est incontestable : que par suite la même idée puisse s'être mêlée de quelque manière à l'idée du Christ-Roi et du Christ « étoile du matin », du chapitre XXII, 16, la chose n'est pas invraisemblable. Mais le rapport que nous venons d'indiquer nous semble à la fois trop incertain et trop accidentel pour qu'on puisse s'y arrêter. Au surplus, ce rapport qu'on établirait ici entre la Résurrection et l' « étoile du matin », n'expliquerait pas du tout l'usage qui est fait du même symbole dans Is. XIV, 12, dans un passage relatif à la déchéance du roi de Babylone et qui n'est pas sans avoir quelque relation avec nos deux textes de l'Apocalypse et surtout avec le second, autant qu'on en peut juger par l'analogie, très frappante, des expressions.

La véritable explication doit donc être cherchée ailleurs; elle doit être cherchée dans l'histoire des religions sémitiques. Si nous consultons l'ouvrage qui fait autorité dans la matière, les « Études sur les

Religions sémitiques » du P. Lagrange, nous y trouvons en effet tous les éléments de solution que nous pouvons désirer et le supplément d'informations positives que réclamait, sans pouvoir les donner, l'exégèse précédemment instituée des textes mis à l'étude. Dès lors, nous ne pouvons mieux faire ici que reproduire en résumé l'exposé de l'auteur, sauf à faire ensuite à notre sujet particulier l'application des précieuses données qu'il nous fournit.

Dans « l'étoile du matin » les Babyloniens et les Assyriens honoraient, sous le nom d'Istar, la reine du ciel et la déesse des batailles. C'est au moins dès le temps d'Hammurabi qu'Istar apparaît avec son caractère très précis de divinité guerrière et le tempérament belliqueux de la déesse prend encore plus de relief, dans la suite, chez les Assyriens. L'Ištar assyrienne est essentiellement la déesse batailleuse et dominatrice et si la guerre n'est qu'un des attributs de l'Ištar chaldéenne, qui est également déesse de l'amour, elle semble l'attribut unique et tout à fait caractéristique de l'Istar assyrienne, de l'Ištar de Ninive et d'Arbèles. Dans un hymne la déesse parcourt les montagnes en s'écriant : « Je suis reine dans les combats » ; dans une représentation figurée, elle paraît debout sur un léopard, avec un carquois, des flèches et un arc à la main, une couronne murale sur le front et son étoile au-dessus de sa tête (1).

Aussi bien que les Babyloniens et les Assyriens les anciens Arabes honoraient dans l'étoile du matin une divinité guerrière de même nom « Athtar » (2), qu'ils regardaient comme la première et la plus puissante de toutes. Ce culte dont on découvre les premières traces chez les Arabes du sud, ne fut pas moins en honneur chez les Arabes du nord, voisins de la Syrie et de la Palestine. Les Pères sont unanimes à nous les représenter comme adorant surtout l'étoile du matin. Il est dit en particulier dans la Vie de saint Hilarion attribuée à saint Jérôme : « Colunt autem illam (Venus) ob luciferum cujus cultui Saracenorum natio dedita est ». Et cette étoile du matin à laquelle s'adressait leur culte, cette divinité qu'ils honoraient en elle, était si bien pour eux le symbole et l'agent de la force guerrière, la force par excellence pour un peuple aux mœurs guerrières, qu'ils finissent par ne plus la

(1) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des Religions*, p. 145.

(2) C'est encore la même divinité qu'on trouve chez les Chananéens sous le nom d' « Aštarté », et chez les Araméens sous le nom d' « Attar ». Le « th » d'Athtar est la transcription d'une lettre arabe (ظ) qui est une sifflante douce analogue au « th » anglais de « this », et qui partant marque l'intermédiaire entre le son š (= ch) d'Ištar et d'Aštarté et le son « t » de « Attar ». — Le caractère guerrier se retrouve aussi dans Attar et dans Aštarté. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 123-133.

désigner que par un nom de Force et de Puissance ʿAzîz, ʿOuzza, et ce nom définit si bien l'objet de leur culte, il répond si bien à l'idée qu'ils se font de leur grande divinité sidérale, qu'il lui demeure invariablement attaché comme son nom propre alors même que, par une curieuse anomalie, celle-ci change de sexe et après avoir été longtemps une divinité masculine, devient, probablement sous l'influence de l'Ištar assyrienne, une divinité féminine.

Ce culte de la force dans l'astre du matin se répandit par delà les frontières du pays arabe, jusqu'à Édesse où l'empereur Julien put en constater l'existence et jusqu'en Dacie où il est attesté par une inscription au dieu « Azizos phosphorus ». Cette épithète masculine « ʿAziz » le Fort, le Puissant, fut ensuite remplacée par l'épithète féminine « Al ʿOuzza », la Puissante qu'un écrivain syrien du ve siècle, Isaac d'Antioche, a pu identifier à la fois avec Beltis, la déesse souveraine, et avec Kaukabta, l'étoile par excellence, adorée, dit-il, par les femmes arabes. Le culte d'Al ʿOuzza était si vivace chez les Arabes, qu'il y persista jusqu'à Mahomet qui eut beaucoup de peine à l'abolir et qui dut même d'abord se contenter de le reléguer au second rang (1).

C'est sans doute sous l'influence des Assyriens et des Arabes et par suite du relief extraordinaire qu'ils donnaient au culte de la Force dans l'étoile du matin, que les Grecs, dans leur culte de Vénus, ajoutèrent à l'attribut, de l'amour et de la beauté, l'attribut qui semble assez incompatible, de la guerre et de la force. Pausanias mentionne dans l'île de Cythère, dans le plus ancien des temples d'Aphrodite, en Grèce, une représentation armée de la déesse, et il lui donne avec insistance le nom d'Uranie qui est justement le nom donné par Hérodote à la déesse des Arabes (2).

Si les Grecs mêmes n'ont pas été sans subir l'influence du culte sémitique d'Ištar, les Juifs auront-ils pu s'y soustraire entièrement, eux qui avaient bien d'autres rapports que les Grecs avec les Arabes et les Assyriens? Au surplus, puisqu'ils étaient si portés à rendre un culte à l'armée des cieux (3), puisqu'ils donnaient si volontiers à leur Dieu le titre de « Dieu des armées », de Dieu tout-puissant, παντοκράτωρ, selon la traduction des LXX, n'étaient-ils pas tout disposés à comprendre une conception, à adopter une manière de parler qui faisait de la première des étoiles la première des puissances et de la divinité de cette étoile la première et la plus puissante des divinités?

(1) Chantepie de la Saussaye, p. 255-263.
(2) P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édition, 1905, p. 123-140.
(3) Deut. **4**, 19; **17**, 3. IV R. **21**, 3-5; **23**, 4-5.

Sans doute la foi monothéiste ne leur permettait pas d'adopter, pour l'associer à Jahvé, cette divinité païenne, mais elle ne pouvait les empêcher d'en retenir le symbole avec sa signification de puissance souveraine. Aussi bien ne serait-ce pas le seul exemple que nous offriraient les Livres Saints et l'Apocalypse en particulier d'une audacieuse utilisation des concepts et des symboles païens, plus ou moins transposés dans le point de vue religieux de la Bible. M. Le Hir n'a-t-il pas découvert dans l'expression singulière d' « extrémités du nord », « de profondeurs du septentrion » (*latera aquilonis*) qui sert à désigner la résidence de Jahvé sur le Mont Sion (Ps. XLVIII, 3 ; *cf.* Is. XIV, 13), une expression mythologique et une allusion à la croyance des anciens peuples de l'Asie pour qui le nord était l'habitation des dieux? Et M. Vigouroux ne nous a-t-il pas appris à reconnaître dans la vision inaugurale d'Ezéchiel les « Kerûb » aux formes fantastiques qui veillaient à l'entrée des palais et des temples assyriens? Et pour ce qui est en particulier de l'Apocalypse, le P. Calmes n'y signale-t-il pas des allusions évidentes au mythe babylonien du monstre des eaux en lutte avec Mardûk aussi bien qu'à la légende romaine du « Nero redivivus »? Il n'y a rien là qui doive nous étonner, encore moins nous scandaliser, du moment que l'inerrance et l'enseignement religieux des Livres Saints sont entièrement sauvegardés. Et pourquoi prétendrions-nous être plus sages que l'Esprit-Saint qui n'a point voulu que les auteurs sacrés se privent d'utiliser leurs connaissances naturelles pour l'exposition des vérités religieuses qu'il leur inspirait de nous transmettre? Pourquoi voudrions-nous être plus sévères que les Pères qui ne trouvaient point tant à redire aux Juifs « d'avoir enlevé les vases des Égyptiens pour les faire servir au culte du vrai Dieu »?

Nous pensons avoir montré comment chez les Assyriens et chez les Arabes et par eux dans tout l'Orient, une association étroite s'était établie entre l'idée de l'étoile du matin et l'idée de force et de puissance et nous avons ajouté que si cette association d'idées avait pénétré jusque chez les Juifs et acquis droit de cité jusque dans leurs livres sacrés — chose d'ailleurs très possible et très vraisemblable — cela ne pouvait être assurément qu'en perdant sa signification polythéiste pour ne plus avoir qu'une signification symbolique de puissance et de domination. Or c'est bien dans ces conditions que nous la trouvons dans les deux passages de l'Apocalypse précédemment cités : « Je vous donnerai l'étoile du matin », c'est-à-dire la toute-puissance symbolisée par l'étoile du matin, et « je suis l'étoile du matin », je suis le tout-puissant, la toute-puissance symbolisée par l'étoile du matin. On peut même trouver que la variante des deux

textes correspond assez bien au flottement que nous constatons dans la pensée ou tout au moins dans le langage des Sémites adonnés au culte de l'étoile du matin. Tantôt, selon le point de vue du second texte (XXII, 16), ils semblent l'identifier avec Ištar ou Athtar la divinité guerrière et toute-puissante; tantôt, selon le point de vue du premier texte (II, 28), ils l'en distinguent nettement et la regardent seulement comme l'emblème de la divinité et le symbole de sa toute-puissance, par exemple dans cette représentation assyrienne où l'étoile figure parmi les insignes de la puissance guerrière donnés à la déesse : au demeurant, la Religion des Sémites est moins « naturiste » que celle des anciens peuples païens et chez eux « la divinité est moins noyée dans les choses » que chez les Égyptiens par exemple. Sans doute, dans les hymnes si nombreux adressés à Šamaš, à Sin, à Ištar, c'est bien le soleil, la lune, l'étoile du matin, qui sont vraiment visés, mais après une phrase consacrée à leurs propriétés astrales, la pensée du poète se tourne tout entière vers les attributs divins et l'on voit bien que les dieux ne sont pas tant les astres que les maîtres des astres (1). C'est à ce double aspect de la pensée et du langage sémitiques que paraît exactement répondre la variante qu'offrent nos deux textes apocalyptiques : en un endroit, le Christ fait, pour ainsi dire, figure d'étoile du matin, en l'autre, il parle en maître de l'étoile — toute intention mythologique étant toujours mise à part dans l'une et dans l'autre version.

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que saint Jean ait pensé à l'origine païenne de ce symbolisme de l'étoile du matin. Que de symboles et que de locutions dont nous faisons usage, sans que notre attention se porte sur leur signification lointaine et originelle, et, sans chercher plus loin, qui prend garde, parmi nous, à l'origine mythologique des noms de jours et de mois? Saint Jean a très bien pu utiliser l'association couramment établie dans l'antique Orient entre l'idée de l'étoile du matin et l'idée de force et de puissance, sans s'inquiéter le moins du monde de l'origine païenne de cette association d'idées. Et si sa pensée s'est portée là-dessus, si l'idée de la vieille divinité sidérale a été présente à son esprit, il n'a certainement pas eu d'autre intention que celle de dépouiller cette fausse divinité d'un emblème et d'un attribut tout à fait usurpés, pour en faire honneur à Celui qui est le seul Vainqueur et le seul Dieu fort, le seul à qui appartiennent vraiment la puissance et la domination, le seul qui puisse dire : Je suis le Tout-Puissant, je suis l'étoile du matin, et je donnerai pour

(1) P. Lagrange, *op. cit.*, p. 442.

symbole au vainqueur l'étoile du matin, je l'investirai de ma souveraine puissance.

En tout cas, qu'il ait été loin, très loin de la pensée de saint Jean de rien retenir de ce vieux symbole, qui pût déroger à la dignité du Christ et à la pureté de l'idée chrétienne, nous en avons pour preuves la conviction et le sentiment profonds qu'il a de la transcendance absolue et de la Divinité même du Christ (1), non moins que l'horreur profonde qu'il manifeste pour l'idolâtrie et pour tout ce qu'elle a d'incompatible avec l'honneur et le culte du vrai Dieu (2).

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la mesure dans laquelle saint Jean a eu conscience des lointaines attaches du symbolisme de l'étoile du matin, deux choses nous paraissent tout à fait hors de doute, au terme de cette étude : c'est 1°) que dans les deux textes de l'Apocalypse qu'il s'agit d'interpréter, l'idée de puissance est tellement obvie et tellement accentuée, que « l'étoile du matin » ne peut s'expliquer qu'en fonction de cette même idée, comme un symbole de puissance et de domination. C'est 2°) que ce symbolisme de l'étoile du matin est très sûrement constaté dans l'histoire des religions sémitiques et très largement répandu sur tous les points de l'aire géographique où pouvait se mouvoir le monde juif.

*
* *

Comme complément et comme contre-épreuve de nos premières recherches, voyons à présent si nous pouvons également expliquer le texte d'Isaïe (XIV, 12), où intervient aussi l'étoile du matin. Il faut d'abord, à la lumière du contexte, remettre le texte dans son vrai jour. Il s'agit de la chute du roi de Babylone. C'était « un fier dominateur qui tenait les nations sous le joug », un redoutable « tyran

(1) Voyez *en particulier* la grandiose vision inaugurale du chapitre **1**, 9 ss. où le Christ apparaît à la fois sous les traits du Fils de l'Homme de Daniel (**7**, 13 ; **10**, 5) revêtu des insignes du Sacerdoce (tunique de lin) et de la Royauté (ceinture d'or, I Mach. **10**, 8, 9), et sous les traits de « l'Ancien des Jours » (Dan. **7**, 9 ; **10**, 6) et du Souverain Juge de Daniel (**7**, 9, 10) portant dans les cheveux blancs de sa tête les insignes de l'Eternité et dans le feu ardent de ses pieds le symbole biblique du jugement qu'exprime également la flamme de ses yeux. « Er tritt dem Seher mit den Attributen Gott Vaters bei Daniel entgegen. Die Christologie der Briefe ist allerdings, nach dieser Seite betrachtet, die scheinbar fortgeschrittenste fast im ganzen neuen Testament » (M. Bousset, *op. cit.*, p. 239). Il ne manque pas dans le reste du livre des passages analogues à celui-là.

(2) Son opposition radicale vis-à-vis de la Bête, vis-à-vis de la Rome impériale, ne vient pas tant de ce qu'il voit en elle la grande persécutrice des chrétiens, que de ce qu'elle est à ses yeux la grande ennemie de Dieu, et la personnification du paganisme, dans ce qu'il a de plus injurieux à Dieu, le culte idolâtrique des Césars. (Cf. P. Calmes et M. Bousset, *passim*.)

qui frappait avec fureur les peuples de coups sans relâche ». Cependant Jahvé brise le sceptre de sa puissance, il le fait descendre au Šéol et réveille, pour l'interpeller, les ombres des rois qui lui parlent ainsi :

Comment es-tu tombée du ciel, brillante étoile du matin (1) ;
Comment es-tu tombée à terre, toi qui terrassais tous les peuples !

Ce dernier membre de phrase qui fait partie du parallélisme à quatre membres que nous avons ici, doit appartenir comme tout le reste au symbolisme de l'étoile du matin. Mais pour être susceptible d'une pareille apposition, « toi qui terrassais les peuples » — ou même simplement pour faire pendant à une pareille incise — l'étoile du matin, dit M. Duhm, doit être conçue comme un puissant lutteur. Peut-être, ajoute-t-il, avons-nous ici une allusion à quelqu'une de ces fables, telles qu'on en trouve chez les Bédouins et où l'on voit l'étoile du matin essayer, mais en se faisant repousser, de monter au ciel avec le soleil (2). M. Duhm a bien vu qu'il y avait dans ce passage une allusion à des combats livrés par l'étoile du matin. Mais ces combats ne sont pas à chercher dans les fables des Bédouins : nous les avons trouvés dans l'histoire des religions sémitiques (3). Ce sont les com-

(1) L'hébreu massorétique porte : אֵיךְ נָפַלְתָּ מִשָּׁמַיִם הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר נִגְדַּעְתָּ לָאָרֶץ חוֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִם . Les Septante ont traduit : πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρωὶ ἀνατέλλων; συντρίβη εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη. La Vulgate suit d'assez près les Septante : « Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes. » Dans le premier vers, nul doute qu'il ne faille voir « l'étoile du matin » dans le « fils de l'aurore » de l'hébreu, ainsi que l'ont fait toutes les versions et tous les commentateurs. Dans le second vers, il faut sans doute lire כֹּל au lieu de עַל suivant la correction indiquée par la version grecque et acceptée par le plus grand nombre des auteurs.

Il n'est pas sans intérêt de noter que c'est à ce texte d'Isaïe, que Tertullien et saint Grégoire le Grand ont emprunté le nom de « Lucifer » pour désigner le prince des ténèbres. On peut bien, si l'on veut, voir dans la chute du roi de Babylone un symbole de la chute de Satan, d'autant qu'on peut établir un rapprochement entre ce texte et le texte de saint Luc où il est dit : « Je contemplais Satan tombant du ciel comme la foudre » (**19**, 18) ou même encore avec le passage de l'Apocalypse où l'on voit le dragon vaincu dans le ciel et rejeté sur la terre par l'ange Michel (Apoc. **12**, 7 ss.), mais il est bien certain que dans son élégie sur le roi de Babylone, l'auteur n'a pas plus pensé à la chute de Satan (André, Aréthas de Césarée) qu'il n'a pensé à la déchéance du premier homme (M. Bousset, cf. *supra*).

(2) *Das Buch Jesaia*, 1902, p. 92. On retrouve la même idée chez les Grecs (cf. Gruppe *Griechische Mythologie*). Cette idée semble n'être qu'une interprétation mythologique d'un phénomène naturel : la disparition de l'étoile du matin devant le lever du soleil. Comme elle semble vouloir s'élever triomphante dans le ciel, et qu'elle disparaît ensuite tout à coup devant l'astre du jour, on s'imagine qu'elle a voulu lutter avec le soleil et qu'elle a été vaincue et précipitée en bas.

(3) On peut dire d'ailleurs que les deux idées, l'idée proprement mythologique et l'idée religieuse, s'harmonisent et se rejoignent plutôt qu'elles ne s'excluent. L'une et l'autre nous représentent l'étoile du matin sous les traits d'un intrépide lutteur, d'un vaillant guerrier céleste, que la mythologie envisage plutôt dans la défaite que paraît lui infliger le soleil.

bats du dieu que les Arabes appellent « le fort », « le puissant », de la déesse que les monuments assyriens nous montrent armée de tous les insignes de la guerre et s'écriant : « Je suis Reine dans les batailles ! » Et comment ne pas reconnaître l'idée de puissance guerrière et de domination qui s'incarne dans cette divinité, dans cette étoile du matin dont l'idée est ici si étroitement associée par le parallélisme à l'idée de guerre et de victoire, et si clairement mise en rapport par le contexte avec l'idée du dominateur puissant qui « tenait les nations sous le joug et qui frappait les peuples de coups sans relâche »? (Cf. XIV, 4-6).

Tout favorise cette interprétation : le texte lui-même (XIV, 12) qui nous offre alors un équilibre parfait dans les quatre membres de son parallélisme — le thème du discours qui met en scène un de ces rois de Babylone qui prétendaient à une puissance souveraine et à une domination universelle semblables à celle de l'Ištar guerrière de l'étoile divine qu'ils invoquaient dans leurs inscriptions — le cadre même du récit qui est emprunté à l'histoire des religions et qui comporte, entre autres éléments de cette origine, la descente aux enfers du roi de Babylone, le réveil des ombres, un dialogue des morts et une mention expresse de la montagne sacrée placée dans l'extrême nord où les Orientaux plaçaient le séjour et l'assemblée des dieux (XIV, 13 et Ps. XLVIII, 3) (1).

Enfin il n'est pas jusqu'à l'étroite analogie du texte d'Isaïe avec les deux textes de l'Apocalypse qui ne puisse être invoquée en faveur de cette interprétation. Car, au lieu que jusqu'à présent cette analogie ne faisait que créer un embarras et une difficulté de plus à l'exégèse (cf. Bousset, p. 459), elle devient toute naturelle dès qu'on reconnaît partout la même allusion au même trait de l'histoire des Religions et une allusion qui s'adapte toujours bien au sens général du contexte, qu'il s'agisse du texte d'Isaïe ou des textes de l'Apocalypse. Une interprétation qui projette sur chacun de ces textes une lumière qu'ils se renvoient et qu'ils reflètent pour ainsi dire les uns sur les autres a toute chance d'être l'interprétation authentique des passages en question.

tandis que les Religions qui voient en lui le dieu des batailles, aiment mieux le considérer dans la victoire qu'il paraît remporter sur toutes les autres étoiles (cf. *infra*). L'une et l'autre conception peuvent être en relation plus ou moins directe avec le texte d'Isaïe.

(1) L'interprétation de ce passage, qui paraît plus imprégné que les autres de réminiscences païennes, ne fait pas l'ombre d'un doute. L'explication proposée par M. Le Hir est d'ailleurs universellement acceptée, comme on peut le voir par les notes de « la Sainte Bible » de M. l'abbé Crampon, qui est la version française la plus classique de la Bible, p. 620, p. 884.

*
* *

Une fois acquis que l'étoile du matin dans les trois passages bibliques où elle intervient est un symbole de puissance et de domination, et qu'elle emprunte cette signification à l'histoire des Religions sémitiques qui dans le culte d'Iŝtar et d'Athtar associaient étroitement cette idée de puissance et de domination avec l'idée de l'étoile du matin, il y aurait lieu de franchir une dernière étape et de se demander sur quel fondement naturel a pu s'établir une pareille association : comment, en d'autres termes, les Babyloniens et les Arabes ont-ils pu être amenés à faire d'Athtar (ou d'Iŝtar) et de l'étoile du matin la divinité et le symbole de la puissance guerrière et de la domination absolue qu'elle assure au vainqueur.

Il est dans le texte d'Isaïe que nous venons de commenter, certaines expressions qui peuvent nous fournir à ce sujet quelques utiles indices et nous mettre sur la voie de la véritable explication. L'« étoile du matin » est d'abord appelée par antonomase « la brillante »; elle est ensuite placée « au-dessus des étoiles de Dieu », c'est-à-dire, comme l'explique M. Duhm, des plus brillantes étoiles. Cette supériorité n'est pas moins marquée dans les représentations figurées des Assyriens qui lui donnent toujours une grandeur plus considérable qu'à toutes les autres étoiles (1). Cette supériorité est d'ailleurs réelle, puisque l'étoile du matin n'est autre que la planète Vénus qui se distingue entre toutes les étoiles par son grand éclat.

Si, partant de là, l'on se rappelle qu'aux yeux des Sémites, les étoiles dans le ciel offraient la figure et jouaient même le rôle de véritables armées (2), on n'a pas de peine à concevoir comment ils furent amenés à mettre l'étoile de l'aurore, la planète Vénus, à la tête des armées célestes : elle l'emporte sur toutes les autres par son éclat, elle survit à toutes le matin, elle reste maîtresse du champ de bataille, elle est vraiment la Reine du ciel avant le lever du soleil.

Augustin Fabre,

professeur d'Écriture Sainte
à l'École de Théologie du diocèse d'Albi.

(1) Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 145.
(2) IV R. **21**, 3-5; **23**, 4-5.

Du ciel on a combattu pour nous,
De leurs sentiers les étoiles ont combattu contre Sisara (Jud. **5**, 20.).

II

NOUVELLES INSCRIPTIONS DE HÉGRA

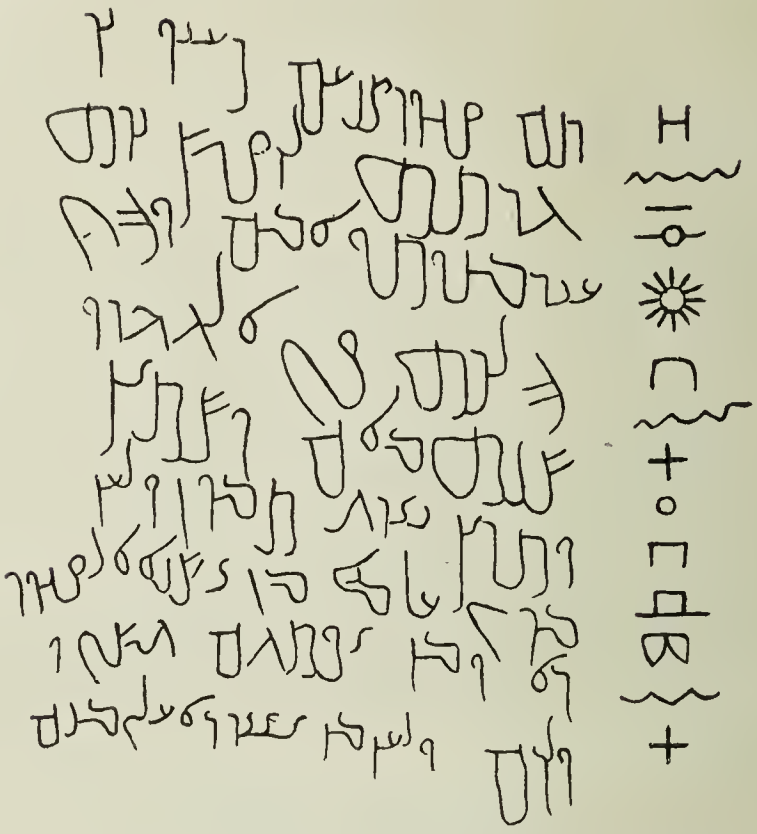
Dans un récent voyage à Médâïn Ṣâleḥ (1), l'antique Ḥégrâ, sur laquelle nous espérons pouvoir donner bientôt ailleurs une étude assez complète, nous avons recueilli plusieurs textes nouveaux et non sans importance, qui viendront s'ajouter à la série des documents épigraphiques rapportés de cette localité par Doughty, Huber et Euting. Nous avons profité de l'occasion pour revoir sur place les inscriptions déjà connues et en prendre de nouveaux estampages. Ce travail pouvait paraître au premier abord ennuyeux et superflu; cependant il a donné des résultats plus que satisfaisants, car les cas sont encore assez nombreux, où il y aura lieu de modifier certaines lectures communément admises jusqu'à ce jour. Nous ne nous arrêterons pas à discuter ici, ni même à signaler ces variantes; le but de ces quelques lignes est simplement de présenter aux lecteurs de la *Revue* un spécimen des textes inédits.

Celui que nous choisissons n'est pas à proprement parler tout à fait nouveau, puisqu'il a déjà été signalé et même copié par Huber (2); mais sa copie fort imparfaite avait résisté à tout déchiffrement, de sorte que le texte peut bien être considéré comme inédit. Cette inscription est gravée assez grossièrement sur une grande paroi de rocher à 5 à 6 mètres du sol, sur le flanc sud-est de la grande colline funéraire qui porte le nom de *Qaṣr el-Bint*. Elle est située entre deux jolis tombeaux en partie détériorés par un éboulement récent, mais sans relation avec aucun d'eux. Elle mesure $1^{m},05$ de haut et $0^{m},70$ de large; les lettres, fort irrégulières, ont une hauteur moyenne de $0^{m},08$; une ligne en caractères thamoudéens disposés de haut en bas l'accompagne tout du long à droite. La lecture de ce texte très négligé n'est pas facile; on peut arriver cependant à un déchiffrement satisfaisant et même à peu près sûr, à l'exception de deux ou trois mots. Nous

(1) Cette expédition en Arabie a été entreprise, grâce au concours de la *Société Française des Fouilles Archéologiques*. M. Babelon, Président de la Société, a bien voulu nous autoriser à faire bénéficier la *Revue biblique* de quelques-unes des découvertes. Nous lui en offrons ici nos plus sincères remerciements.

(2) Charles Huber, *Journal d'un voyage en Arabie*, p. 417 s. — Cf. CIS, II, n. 271.

proposons de lire, d'après l'estampage et la nouvelle copie reproduite ci-dessous :



1. דנה קבור צנעה כעבו בר
2. גדתת לרקש ברת
3. עבדמנותו אמה והי
4. הלכת פי אל חגרו(?)
5. שנת·מאה ושתין
6. ותרין בירח תמוז ולען
7. מרי עלמא מן ישנא אל קבור
8. דא ומן יפתחה חשי ו(?)
9. ולדה ולען מן יעיר דא עלי מנה

1. *Cette sépulture, l'a faite Ka'abou, fils de*
2. *Gadtat pour Raqâch, fille de*
3. *'Abdmanoutou, sa mère; et elle*
4. *est allée dans le tombeau* (?)
5. *l'an cent soixante*
6. *et deux, au mois de Tammouz. Et maudisse*
7. *le Seigneur du monde quiconque changera cette tombe;*
8. *et quiconque l'ouvrira, qu'il anéantisse* (?)
9. *sa postérité, et qu'il maudisse quiconque changera ce qui est au-dessus d'elle.*

L. 1. קבור, la lecture de ce mot qui reparaît à la fin de la ligne 7 est à peu près assurée. Au premier abord on serait tenté de prendre pour un ה les deux signes qui suivent le ק, mais dans ce texte les ה ont une tout autre forme; ce qui ressemble si fort à une première haste de cette lettre est la queue très développée du ק sur laquelle vient se greffer un ב. Sur l'estampage, le ו et le ר ne sont pas très francs dans aucun des deux cas, de telle sorte qu'on pourrait presque les intervertir et lire par exemple קברו. — קבור est nouveau en épigraphie nabatéenne; il doit correspondre au syriaque ܩܒܘܪܐ, « sépulture, tombe ». Peut-être ce mot présenterait-il un sens un peu différent de celui de קברא ou de כברא rencontré d'ordinaire. Tandis que ces dernières appellations désignent un véritable monument funéraire, un magnifique tombeau avec une façade et une chambre sépulcrale, le mot קבור viserait une sépulture plus modeste, une simple tombe. Nous avons remarqué en effet que l'inscription n'appartenait pas à un monument, mais était gravée à même la paroi du rocher. A côté devait se trouver la tombe en question, une fosse quelconque creusée dans le roc et qui aura peut-être disparu lors de l'éboulement mentionné ci-dessus. L'emploi de l'état absolu au lieu de l'emphatique קבורא n'est pas très régulier, ni surtout très conforme au style ordinaire des autres épitaphes. Faudrait-il voir là une influence de la langue arabe dont on reconnaît bien le génie dans la construction du début : « Ce tombeau, l'a fait... » au lieu de la formule courante... דנה קברא די עבר? — כעבו, nom propre nouveau en nabatéen, mais dont l'équivalent arabe كعب est très fréquent.

L. 2. גדתת, encore un nom nouveau, formé sans doute du nom divin גד, comme גדטב, CIS, II, 236 1, et peut-être de l'infinitif du verbe נתן. Ce serait alors un mot de formation étrangère passé tel quel en nabatéen. — (?)לרקש, la lecture de ce mot peut prêter à d'autres combinaisons; ainsi au lieu d'un ר on pourrait lire tout aussi bien un ד. L'arabe connaît رقاش comme nom de femme, Yaqût, II, p. 798; Hazâmet-el-adab, III, 497; cf. aussi les بنو رقاش, Ibn-Doreid, p. 210 (1).

L. 3. עבדמנותו; dans CIS, II, 271 3 עבדמנת.

L. 4. הלכת; le sens à donner à ce verbe, « aller » ou « périr », dépend de la lecture du dernier mot de la ligne. — בי ne peut être que la particule arabe في, de même que אל venant immédiatement après,

(1) A propos de cette Raqâch mère de Ka'abou, on trouve dans Yaqût, II, 798 une donnée géographique qui fournit un rapprochement de noms tout au moins fort curieux : الرقاشان جبلان باعلى الشريف في ملتقى دار كعب وكلاب, « er-Raqâchân, deux montagnes sur le point le plus élevé du Chureif à la jonction des campements des Ka'ab et des Kilâb ».

et plus bas, l. 7, représente simplement l'article arabe ال. — (?)הגרו, mot fort douteux à cause de la forme insolite des deux premières lettres. Celle du début peut être un ה ou un ג, si on la compare respectivement à ces deux lettres dans יפתחה, l. 8, et dans גדתת, l. 2. Quant à la seconde, elle se rapproche aussi bien de certains ג que de certains ה relevés dans les inscriptions sinaïtiques (1). Nous avions songé à lire tout d'abord גהרו, qui serait un substantif abstrait à rattacher à la racine syr. ܓܗܪ « *caligavit* (*oculus*) », ou à l'arabe جهر « être connu, manifesté, etc. ». Mais הגרו, dont la lecture est tout aussi plausible, offre peut-être un sens préférable ; cf. arabe حُجْرَة « cellule, tombeau ». On aurait dans cette ligne l'équivalent de l'expression française, « elle est descendue au tombeau ». On ne peut guère supposer que הגרו est pour הגרא et traduire : « elle est morte à Ḥégrâ ».

Ll. 5-6. La date, cent soixante-deux, est certaine; l'ère employée ici est sans doute l'ère de la province d'Arabie ou de « *l'éparchie* », autrement dite ère de Boṣra, dont l'année I a commencé en mars 106 ap. J.-C. — תכוז est le nom de l'un des deux mois dont l'attestation manquait encore au calendrier nabatéen (2). La lecture n'offre pas le moindre doute soit sur l'estampage soit dans la copie. On peut donc considérer désormais comme un fait acquis que le mois faisant suite à סיון chez les Nabatéens, et équivalant à peu près à notre mois de juillet, était le même que chez les Syriens et les Juifs. Selon toute vraisemblance l'inscription daterait donc du mois de juillet 267 de notre ère.

L. 7. מרי עלמא; les inscriptions palmyréniennes ont déjà fourni מרא עלמא comme attribut de Ba'alšamin (3), mais nous ne sachions pas que cette expression, toute nouvelle en nabatéen, ait été rencontrée quelque part dans l'épigraphie sémitique, prise séparément et non point comme épithète. Cela peut avoir son importance, car ainsi envisagée l'appellation מרא עלמא ou מרי revêt les apparences d'une formule monothéiste qui rappelle le رب العالمين du Coran. On se gardera néanmoins d'identifier les deux expressions. L'auteur de l'inscription nabatéenne ne visait sans doute pas si haut. Ici comme dans un cas analogue fourni par un autre texte inédit, on devait sous-entendre simplement le nom de la divinité principale du panthéon national, Doucharâ, l'équivalent du Ba'alšamin des textes palmyréniens (4). —

(1) Euting, *Sinaït. Inschr.*, T. 38.

(2) Cf. Lagrange, *Études sur les Relig. sémit.*, 2e édit., p. 279.

(3) De Vogüé, *Syrie centrale; Inscr. sém.*, p. 5, nt. 1 et p. 53, n° 73.

(4) Dans cet autre cas auquel nous faisons allusion, la divinité est désignée par cette périphrase : « celui qui sépare la nuit du jour », פולען פרש ליליא מן יומא.

מרי ne peut pas être un substantif à l'état construit pluriel, puisque le verbe dont il est le sujet se trouve au singulier. Il faut donc le considérer comme un singulier, état construit de מריא et équivalant à מרא dans מרא עלמא des inscriptions de Palmyre. Il n'y a probablement pas lieu d'établir entre מרא et מריא la différence de sens que présentent actuellement ces deux mots en syriaque.

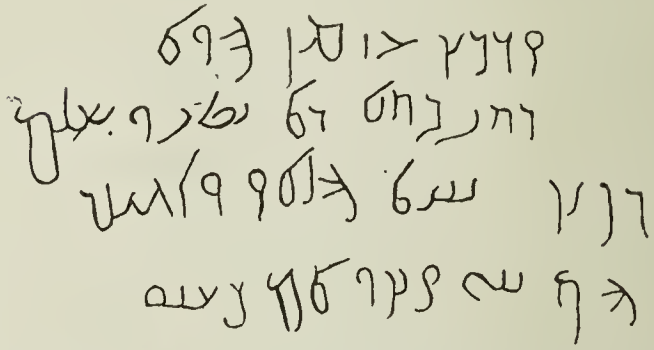
L. 8. דא, au début nous avions דנה; ce changement de forme vaut d'être noté. — חשי, la seconde barre transversale du ש ne fait pas corps avec le reste de la lettre, d'ailleurs comme plus haut dans ישנא; la lecture matérielle de ces trois signes paraît assez sûre mais l'explication est moins aisée, car la ligne semble incomplète. Après le י final on croit distinguer assez clairement un ו suivi peut-être de quelques fragments de lettres; il peut se faire aussi qu'il n'y ait rien du tout après ce signe et que le ו appartienne au mot ולדה qu'on aurait commencé à écrire mais qui ensuite aurait été renvoyé à la ligne suivante. חשי ou חשא est donné dans le dictionnaire de Lévy comme l'équivalent du syriaque ܚܫܐ (rad. ܚܫ) et traduit par « souffrance, malheur ». Ce sens n'irait pas mal dans notre texte; mais la tournure de la phrase semblerait demander plutôt un verbe qu'un substantif. Peut-être pourrait-on songer à une forme *paël* d'un verbe à troisième radicale infirme dont le sens ne serait sensiblement pas différent de celui de חשש, arabe حسّ « faire périr ». L'idée de destruction, surtout en parlant de la postérité, ne serait pas tellement étrangère à la racine חשה « se taire », dont le sens régulier à la forme intensive serait « faire taire, réduire au silence » et par extension « anéantir » (?). En tout cas cette signification peut se déduire de plusieurs mots fournis par l'arabe. Ainsi, خَشٍ ou خَشِيّ se dit d'une plante sèche dont la racine est gâtée. D'après le Lisân نبت خَشِيٌّ وخَشِي égale نبت يابس « plante desséchée »; الخسا, c'est le blé sur pied noirci par le froid; الخشو, « dattes de mauvaise qualité ».

L. 9. Dans יעיר les deux lettres du milieu sont douteuses; néanmoins ce mot est suffisamment indiqué par le sens général.

Joignons à cette inscription deux graffites qui lui sont intimement unis et en forment le complément. Ils sont superposés l'un à l'autre, un peu au-dessous du texte précédent à droite. La fac-similé ci-joint a été fait d'après une copie et l'estampage. On pourrai proposer de lire :

1. (ו)דכיר גזמן הוא
2. כתב כתבא דא בטב ושלם
3. דכיר בניא הנאו ואחינד
4. הף בני קברו אם כעבו

1. *Souvenir de Gazman ; c'est lui*
2. *qui a écrit cette inscription ; en bonne part et salut.*
3. *Souvenir du maçon Hani'ou et de Akhinad*
4. *aussi maçon* (?); *ils ont enseveli la mère de Ka'abou.*



L. 1. Le premier signe ne peut guère être autre chose qu'un ו si c'est vraiment une lettre, ce qui paraît le plus probable vu son galbe et sa grandeur. Il serait possible aussi cependant d'y voir une sorte de ouâsem dans le genre de certains signes qui figurent en tête de nombreuses inscriptions sinaïtiques; Euting, *Sinaït. Inschr.*, n°s 14,31, 98,196 etc., etc. Ce ouâsem identique au *iod* sabéen est très fréquent dans la région de Médâïn Ṣâleḥ. — גזמן, cf. le nom propre arabe جزم, Ibn Doreid, p. 223. Rien de plus naturel que de rencontrer à côté de la forme simple une autre forme avec un *noun* final, comme on a *Sâlem, Salmân.* — הוא, malgré *l'alef* final, tout à fait insolite en nabatéen dans le pronom de la 3e pers.; il semble qu'il faut voir ici ce pronom de préférence au verbe *être.*

L. 2. כתב, la lecture matérielle serait plutôt רתב, la partie inférieure de la première lettre tournant à peine à gauche. On remarquera que dans דכיר au début de la ligne précédente et de la ligne 3, le כ n'est guère plus accentué. — כתבא, faut-il supposer l'omission du ב, ou bien voir cette consonne fusionnée avec א? La dernière hypothèse ne manque pas de vraisemblance quand on considère l'*alef* final de עלמא, dans l'inscription précédente, l. 7; elle approche même de la certitude si on admet que le second nom propre à la l. 3 débute par un א.

L. 3. דכיר, régulièrement il faudrait le pluriel דכירין, puisqu'il est question de plusieurs individus. — בניא, cf. le syriaque ܒܢܝܐ; c'est aussi le même mot, pensons-nous, d'après l'estampage, et non point

בבניא, qu'il faut lire dans CIS, II, 288. Vu la nature du monument, il suffit de reléguer Hani'ou et son compagnon au rang de simples maçons sans en faire des architectes. — אחינד, la première lettre, un peu énigmatique, doit être un א (1) et non point un ל, car dans ce dernier cas elle serait droite et unie à la suivante; la seconde est sûrement un ח, la troisième peut être un ב et mieux un י. Quant aux deux derniers signes, il faut y reconnaître très probablement un נ suivi d'un ד ou d'un ר. La première partie du mot ainsi déterminé figure dans un grand nombre de noms propres hébreux, אחיכן (Num. XIII, 22), אחירע (Num. I, 15), אחיטוב (I Sam. XIV, 3), etc.; la seconde pourrait se rattacher à une racine נדד, נוד, נור, etc.

L. 4. (?) הף, le ה est sûr, mais l'autre signe reste fort problématique. Faut-il y voir un כ, seul ou suivi d'une autre lettre, d'un י par exemple ou d'un נ incomplet? n'est-ce pas simplement un ב malgré sa forme extraordinaire? Dans ce dernier cas הף devrait être pour אף(?). — בני égale בניא à l'état absolu. — כעבו On lit ce mot en s'appuyant sur l'inscription précédente qui parlait de la mère de Ka'abou; mais on doit avouer que le dernier signe ressemblerait plus à un ه arabe qu'à un ו nabatéen (2).

Cette mauvaise épitaphe, malgré les difficultés de lecture qui subsistent encore, n'en est pas moins fort intéressante. Elle donne le nom d'un nouveau mois nabatéen, mais surtout fournit un document très précieux au point de vue de l'écriture et de la langue. Elle marque une époque de transition à laquelle on voit le nabatéen en train de se fondre avec l'arabe. Les lettres tendent à devenir cursives et déjà quelques-unes sont presque coufiques. La construction grammaticale du début, l'emploi de particules comme في et surtout de l'article ال sont encore plus caractéristiques. Une date très lisible nous apprend que cette transformation s'opérait durant la seconde moitié du IIIe siècle de notre ère. Il y a quelques années, MM. Dussaud et Macler raportaient d'En-Nemâra, dans le Ḥarra, un texte nabatéen tout d'abord assez énigmatique, mais dans lequel M. Clermont-Ganneau ne tarda pas à reconnaître une inscription écrite en caractères nabatéens et rédigée en langue arabe, abstraction faite de quelques vocables purement araméens. Cette inscription était datée de l'an 223 de l'ère de Boṣra, soit 328 de l'ère courante. A ce moment l'évolution était donc à peu près complète, du moins au point de vue de la

(1) Voir dans Euting, *Sinait. Inschr.*, T. 38-39, des exemples d'*alef* de ce genre se rapprochant beaucoup de l'écriture arabe.

(2) Dans Euting, *Sinait. Inschr.*, n. 398a, il y a un ו final qui se rapprocherait assez du nôtre.

langue, car l'écriture n'est pas sensiblement différente de celle de notre texte. L'arabe allait l'emporter définitivement; l'épitaphe de la mère de Ka'abou marque le trait d'union entre l'inscription d'En-Nemâra qui consacre ce triomphe et les autres grands textes de Ḥégrâ en nabatéen classique.

Pour ce qui est de la ligne en caractères thamoudéens, fig. 1, notre copie diffère de celle d'Huber dans les trois premiers signes. Nous pouvons garantir cependant l'exactitude du fac-similé que nous publions; il a été vérifié sur l'estampage et concorde d'ailleurs sur ce point avec celui d'Euting (1). M. Littmann (2) lit ce dernier : אנ לקט בן תעבד־מנת. *Je suis Laqîṭ, fils de Ta'bud-Manât.*

Mais cette lecture est proposée avec une certaine hésitation. Il y aurait lieu, en effet, de discuter ce premier déchiffrement. Toutefois, nous croyons avantageux de ne pas étaler sous les yeux de nos lecteurs toute la série des déductions et des observations philologiques qui nous ont conduits à un résultat différent et ceux qui pourraient être intéressés par ces études de détail trouveront d'ailleurs dans une publication ultérieure l'exposé de nos remarques. Ce travail nous a ainsi amenés à la lecture que nous proposons aujourd'hui : זן לקס בנת עבדמנת.

Stèle? de Laqâs fille de 'Abd Manât

Nous ne contestons nullement la possibilité d'une lecture différente de la nôtre, principalement en ce qui regarde le commencement du graffite, mais sans nous attarder à justifier en tout point cette conclusion — et tout autre déchiffrement quelque divergent qu'il soit ne portera point atteinte à la valeur des constatations suivantes — nous désirons attirer sur un autre point l'attention du lecteur.

L'importance des deux documents que nous venons de signaler n'échappera à personne. A Médâïn Ṣâleḥ, au cœur de l'Arabie, à 550 kilomètres environ de Pétra, la capitale du royaume nabatéen, se trouve une inscription, encore nabatéenne dans l'ensemble mais tournant déjà fortement vers l'arabe : nous en avons donné les preuves dans le courant de la discussion. Ces constatations linguistiques nous autorisent à admettre à Médâïn Ṣâleḥ l'influence d'une nouvelle civilisation apportée par une peuplade arabe qui apparemment sort des riches régions méridionales pour s'étendre vers le nord. Ce mouvement d'envahissement indiqué en l'an 267 à Médâïn Ṣâleḥ dut s'ac-

(1) La copie d'Euting nous est connue seulement par le travail de M. Enno Littmann, *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften*, Tab. XI, n. 772.

(2) *Op. laud.*, p. 36.

centuer rapidement et couvrir tout le pays jusqu'aux portes de Damas : l'inscription d'En-Nemâra, à l'extrémité du djebel ed-Drûz, en donne la confirmation la plus certaine. Cette inscription, datée de l'an 328, postérieure par conséquent de soixante-un ans à celle de Médâïn Ṣâleḥ, marque presque le terme de l'évolution linguistique indiquée. Car, dans l'épitaphe d'Imrou'lqaïs, ce ne sont pas seulement des tendances à l'arabisme qu'il faut relever, c'est la langue arabe elle-même avec ses formes caractéristiques et sa syntaxe propre qu'on doit reconnaître avec M. Clermont-Ganneau. On notera pourtant que l'écriture se rattache encore au nabatéen tout en tournant déjà vers l'arabe coufique. Un grand événement historique s'est produit : une population vigoureuse, sortant de l'intérieur de l'Arabie, a réussi à imposer à la population nabatéenne — ou de culture nabatéenne — dont un des centres était le Ḥaurân, une langue nouvelle. Les anciens habitants retiennent encore, malgré des modifications qui s'accentuent chaque jour davantage, la vieille écriture, mais ils doivent adopter la langue du vainqueur. C'est un fait désormais classé dans l'évolution de l'Arabie. En très peu de temps, l'invasion s'est étendue et implantée non pas seulement à Ḥégrâ située à presque 1.000 kilomètres de Damas, mais au nord du Haurân, disons, pour rendre le fait plus sensible, à Damas même. Tandis que l'inscription d'En-Nemâra nous apprend le nom du conquérant « à la gloire duquel aucun roi n'a atteint », celle de Médâïn Ṣâleḥ manifeste seulement les indices de l'envahissement des Arabes. Mais le graffite thamoudéen, intentionnellement accolé à l'extrémité des lignes nabatéennes comme pour les encadrer, nous révèle tout un état de choses et ne doit point passer inaperçu dans l'interprétation des événements de l'histoire ; il paraît au contraire devoir nous donner la clef d'un problème obscur. Ces Arabes qui, en cette région, commencent l'envahissement dont la marque se trouve dans l'inscription nabatéenne, sont, selon toutes les apparences, les Thamoudéens qui ont complètement subjugué et même remplacé à Ḥégrâ l'antique population nabatéenne qui y a laissé les documents de sa langue et les monuments de son architecture. Or nous savons par le Qoran (1) qu'au temps de Mahomet on avait perdu le souvenir de tout ce passé. Les inscriptions qui auraient pu fournir les renseignements étaient incomprises et les magnifiques tombeaux qui nous intéressent encore étaient regardés comme les habitations creusées par les Thamoudéens incrédules à la prédication de l'envoyé d'Allah, le prophète Ṣaleḥ. Et la présence de ces Tha-

(1) Qor. XI, 98 ss. ; XXVI, 141 ss. etc.

moudéens nous rend enfin compte d'un fait demeuré jusqu'ici une énigme : la disparition radicale et comme subite d'Ḥégrâ, cette cité nabatéenne dont les merveilleux hypogées attestent l'opulence et la brillante culture. Cette splendeur apparaissait bien quelque peu éphémère à l'observateur très attentif, mais quelle était la cause de sa soudaine disparition? Et à quelle date fallait-il placer un anéantissement si radical qu'au début du VIIe siècle les Arabes de Mahomet définitivement vainqueurs ne trouveront dans le pays aucune trace de vague ressouvenance et en seront réduits pour expliquer le passé d'Ḥégrâ à composer la légende qu'on sait?

Quelle que soit la valeur de la légende qui repose sur le nom de Thamoud, le fait reste et notre graffite lui donne une précision heureuse. Dès le milieu du IIIe siècle Ḥégrâ avait perdu apparemment son autonomie nabatéenne. Graduellement les Nabatéens allaient refluer vers le Nord sous la poussée des nouvelles vagues de populations arabes. Les hordes conquérantes mais cultivées anéantirent les cités florissantes; Ḥégrâ, Pétra disparurent ne conservant que leurs monumentales tombes et leurs épitaphes demeurées mystérieuses et légendaires pour les envahisseurs. C'est la première étape de cette transformation si profonde que marque l'inscription de l'an 267 à Ḥégrâ. Ces indications rapidement groupées ici à titre provisoire montreront à nos lecteurs qu'il peut n'être pas absolument vain de poursuivre sur les rochers du désert, à travers la flambée du soleil, ces pauvres grimoires d'antan.

Ant. Jaussen et Raph. Savignac.

III

REMARQUES SUR LA FORME POÉTIQUE DU LIVRE DE LA SAGESSE (1^{1}-9^{17})

La plupart des critiques et commentateurs s'accordent à constater que le Livre de la Sagesse, bien qu'il ait été écrit en grec, a conservé d'une façon remarquable les formes de la poésie hébraïque, notamment le « parallélisme des membres ».

En 1898, le P. J.-K. Zenner (1) donnait une traduction des chapitres 1^{1}-6^{11}. Dans cet article, il affirmait « que le Livre de la Sagesse est composé... en vers de deux ou trois stiques, et en strophes ». Son but était alors surtout de mettre en évidence les stiques. Quant aux strophes, les divisions logiques qu'il proposait n'allaient qu'à y « frayer la voie » (2).

Dans cette voie entr'ouverte, le P. A. Condamin (3) s'engagea plus avant, et il lui sembla reconnaître dans *Sag.* 1^{1}-6^{11} deux poèmes parallèles et symétriques : l'un sur *l'Immortalité de l'âme* (1^{1}-3^{12}), l'autre sur *le Jugement* (3^{13}-6^{11}), divisés en strophes comme ci-dessous, excepté pour $3^{8,11}$, 4^{12}, 5^{3} où je m'écarte un peu de sa division.

Encouragé par ces résultats, j'ai appliqué les mêmes principes et les mêmes méthodes de recherche aux chapitres suivants, et j'inclinerais à croire que la section 6^{12}-9^{17} forme elle aussi un troisième poème, sur *la Sagesse,* intimement lié, pour les idées et pour la forme, aux deux précédents. Les chapitres 1^{1}-9^{17} formeraient donc selon moi un tout harmonieux, une sorte de *triade* de poèmes, les deux premiers étant entre eux dans le rapport de strophe à antistrophe et le troisième jouant le rôle de strophe III finale et unique. Je voudrais brièvement ici en indiquer la structure. Peut-être n'est-il pas inutile de le dire tout de suite, pour désarmer autant que possible les préventions que toute recherche strophique a le malheur de rencontrer dès l'abord, les groupements proposés ci-après n'exigent *aucune* transposition et respectent singulièrement le texte.

Les lois de la théorie que nous avons appliquée ont été souvent ex-

(1) *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1898, p. 417-429.

(2) Il est donc inexact de dire simplement et sans plus ample explication, comme il est dit dans *Die Apokryphen...* de E. Kautzsch, 1 Bd, Einleitung, p. XXIX, que J.-K. Zenner « a donné une traduction agencée en stiques et en strophes des chapitres 1^{1}-6^{11} du Livre de la Sagesse ». La même inexactitude est répétée dans Hastings' *Dictionary of the Bible,* p. 931, col. 1, bas (article signé : C. Siegfried).

(3) Travail lithographié (inédit), mars 1907.

posées (1). Les agencements strophiques se reconnaissent à trois indications principales, de nature très diverse, qui coïncident exactement dans le même résultat : le *sens*, la *symétrie* du nombre des vers et des groupements de vers, les *répétitions*.

1. — *Sens et symétrie du nombre de vers.* — Les schémas suivants suffiront à les mettre en évidence. On remarquera surtout comment l'idée dominante de chaque poème revient dans chacun d'eux à des places symétriques, dans les strophes III.

1er Poème (P_I) : **L'immortalité.**

Versets (2)	Strophes	Nombre de vers	Suite du sens et symétrie des pensées.	
1^{1-6a}	I_1	6	Cherchez Dieu; la Sagesse habite les âmes justes.	65 vers.
6^{b-10}	II_1	6	Dieu, à qui rien n'échappe, punira les impies.	
11-16	III_1	9	La mort est pour les impies : *l'homme a été créé pour l'immortalité.*	
2^{1-9}	I_2	13	Discours des impies : « Tout est fini à la mort; jouissons!... »	
10-20	II_2	13	Discours des impies (suite) : « Tuons le juste qui nous gêne; voyons s'il sera sauvé ».	
22-24	III_2	4	Erreur des impies : *l'homme a été créé pour l'immortalité.*	
3^{1-7}	I_3	7	Les âmes des justes, après l'épreuve, subsistent dans la paix.	
8-12	II_3	7	Elles triompheront au jour du jugement et les impies seront punis.	

2e Poème (P_{II}) : **Le jugement.**

3^{13-19}	I_1	7	Mieux vaut la stérilité avec la vertu, que la fécondité avec l'impiété.	65 vers.
4^{1-6}	II_1	7	Développement parallèle de la même idée.	
7-11	III_1	4	*Providence de Dieu dans la mort du juste :* repos éternel.	
4^{12}-5^{2}	I_2	13	Au jugement, devant le triomphe du juste, les impies comprendront enfin ce mystère.	
3-14	II_2	13	Ils proclameront leur erreur : « Toutes nos joies sont finies, évanouies en un instant (3)! »	
15-23	III_2	9	*Providence de Dieu dans la mort du juste :* triomphe final (4).	
6^{1-3}	I_3	6	Les rois subiront un jugement plus rigoureux.	
6-11	II_3	6	Dieu ne craint pas les puissants; qu'ils apprennent la Sagesse.	

(1) On les trouvera clairement résumées par le P. A. Condamin : *Revue biblique*, juillet 1901, p. 352; *Le Livre d'Isaïe*, Préface, p. VIII et ss.; *Études*, 5 juillet 1906, p. 56 et ss.

(2) Ces chiffres sont ceux de l'édition Swete.

(3) Dans cette strophe les versets 11c-12 semblent pouvoir être regardés sans témérité comme une variante de 9-11b (Condamin).

(4) $5^{23\,cd}$ semble d'une authenticité peu probable vu qu'il est difficilement conciliable avec le contexte (Condamin).

3e Poème (P_{III}) : **La Sagesse.**

6^{12-21}	I_1	9	La Sagesse est facile à trouver.	**90** vers.
6^{22-7^6}	II_1	9	Je vous dirai ce qu'est la Sagesse.	
7^{7-16}	III_1	10	*Nécessité de la prière pour obtenir la Sagesse.*	
7^{17-8^1}	I_2	18	Splendeur de la Sagesse.	
8^{2-16}	II_2	18	Je m'épris de la Sagesse.	
8^{17-21}	III_2	8	*Nécessité de la prière pour obtenir la Sagesse.*	
9^{1-9}	I_3	9	Prière pour demander à Dieu la Sagesse.	
9^{10-17}	II_3	9		

2. — *Symétrie des groupes de vers.*

P_I 3,3.3,3 — **3,3,3** — 3,3,3; 2,2.3,3,3; 2,2 — **2,2** — 1,3,3.3,3,1

P_{II} 1,3,3.3,3,1 — **2,2** — 2,2; 3,3.3. 2,2; 3,3,3 — **3,3,3** — 3,3.3,3

P_{III} 2,2; 3,2.2,3; 2,2 — **3,2;2,3** — 3,2; 2,2; 2,2; 2,3.3,2; 2,2; 2,2; 2,3 — **2,2;2,2** — 2,3; 2,2.2,2; 3,2.

3. — *Les répétitions :* mots (1) ou tours répétés. A. — Répétitions relatives à la structure des *strophes : a)* répétitions *de* strophe *à* antistrophe (*responsio*) : P_I : de I_1 à II_1 : καρδία $1^{1,6}$; ἐλέγχω $1^{3,8}$; ἐλεγχθήσεται 1^5, ἔλεγχον 1^9, — de I_3 à II_3 : δίκαιος $3^{1,10}$; ἄφρων $3^{2,12}$; ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ... πλήρης 3^4, κενὴ ἡ ἐλπὶς αὐτῶν 3^{11}; — P_{II} : de I_1 à II_1 : ἀμίαντος 3^{13},4^2; ῥίζα 3^{15},4^3; ἀτέλεστος 3^{16}.4^5, — de I_3 à II_3 : μανθάνω $6^{1,9}$; διεραυνᾶν 6^3, ἔραυνα 6^8; φυλάττω $6^{4,10}$. — *b)* répétitions *dans* une seule strophe : α) répétitions par *concatenatio* entre groupes de vers : P_I : III_1 : θάνατος $1^{12,13,15}$, (au v. 15, restitué d'après certains mss. de la Vg.), ὄλεθρος $1^{12,14}$, — P_{II} : III_2 : λαμβάνω $5^{16,17,19}$; ἀπότομος ^{20}, ἀποτόμως ^{22}. — β) répétitions symétriques (*inclusio*) ou parallèles : P_I : I_2 ὁ βίος ἡμῶν $2^{1,4,5}$, τελευτή $2^{1,5}$, — II_2 : δίκαιος $2^{10,12,15,18}$; — P_{II} : I_2 : ἰδόντες 4^{14c}], 5^2, δίκαιος 4^{16},5^1, — II_2 : διοδεύω $5^{7,14}$, (au v. 14 avec ℵ*); — P_{III} : I_1 : ἀγαπᾶν $6^{12,21}$, (au v. 21 d'après Vg. : diligite), — II_1 : ἀρχῆς γενέσεως 6^{22}. γενέσεως ἀρχὴν 7^5, — III_1 : φρόνησις $7^{7,16}$, — I_2 : ἀστέρων θέσις $7^{19,29}$, διὰ πάντων χωρεῖν $7^{23,24}$, — II_2 : ἄγομαι $8^{2,9}$, συμβίωσις $8^{3,9,16}$, — III_2 : καρδία μου $8^{17,21}$, — I_3 : ποιεῖν $9^{1,9}$, κόσμος ^{3,9}, — II_3 : ἅγιος $9^{10,17}$, οὐρανός $9^{10,16}$, πέμπω $9^{10,17}$. — B. — Répétitions relatives à la structure des *poèmes*. — *a)* dans chaque poème pris *individuellement*. — P_I : III_1 : τῆς ἐκείνου (θανάτου) μερίδος εἶναι 1^{16} à la *fin* de la strophe; III_2 : τῆς ἐκείνου (διαβόλου) μερίδος ὄντες 2^{24}, à la *fin* de la strophe (2); — P_{II} : III_1 : δίκαιος δέ 4^7, au *début* de la strophe; III_2 : δίκαιοι δέ 5^{15}, au *début* de la strophe; — P_{III} : de $I_1 + II_1$ à $I_3 + II_3$: πάρεδρος 6^{14}, 9^4, ἐξιχνιάζω 6^{22}, 9^{16}; de III_1 à III_2 : ἀνεκλιπής (θησαυρός) 7^{14}, 25e vers après le début du poème, ἀνεκλιπής (πλοῦτος) 8^{18}, 24e vers avant la fin du poème (3), φρόνησις, 2 fois dans chacune de ces strophes $7^{7,16}$ et $8^{18,21}$; de I_2 à II_2 : τεχνῖτις 7^{22}, 8^6, au 5e vers de chaque strophe (4). — *b)* dans *le groupe* $P_I + P_{II}$: au *début* de P_I, $1^{1,11,12}$, à

(1) Je ne cite ces mots avec la flexion qu'ils ont dans le texte lui-même que lorsqu'il y a quelque intérêt ou nécessité. Je ne signale ici que les principaux.

(2) Cette expression ne se trouve qu'en ces deux seuls endroits dans tout le Livre de la Sagesse.

(3) Les mots πάρεδρος, ἀνεκλιπής ne se trouvent qu'en ces deux seuls endroits dans toute la LXX; le mot ἐξιχνιάζω ne se trouve qu'en ces deux seuls endroits dans tout le Livre de la Sagesse.

(4) Ce mot τεχνῖτις ne se trouve que là dans toute la section 1^1-9^{17}; une seule autre fois dans *la Sagesse :* 14^2, et pas ailleurs dans toute la LXX.

la *fin* de P_{II}, $6^{1-5,9-11}$: apostrophe aux rois; dans les strophes centrales (I_2 II, $_2$) de P_I, comme dans celles de P_{II} : discours des impies; de plus, en P_I, 32e vers à partir du *début*, en P_{II}, 31e vers à partir de la *fin* : υἱὸς θεοῦ (1) : 2^{18}, 5^{5a}. — C) dans *le groupe* $P_I + P_{II} + P_{III}$: le groupe $P_I + P_{II}$, $6^{1-5,9-11}$, *finit*, P_{III}, $6^{21,22,25}$, *commence* par une apostrophe aux rois (sorte de *concatenatio)*; — en tête et à la fin du groupe $P_I + P_{II} + P_{III}$, 1^5 et 9^{17} (sorte d'*inclusio*), l'expression ἅγιον πνεῦμα, au sens de « l'Esprit Saint (2) ».

Les limites de cette note ne permettent pas de montrer comment toutes ces répétitions contribuent à mettre partout en relief le développement symétrique : dans la forme et dans la pensée, dans les détails comme dans les ensembles. J'ajouterai seulement en terminant quelques observations proprement rythmiques, plus importantes peut-être, et plus nouvelles (3). Inutile de dire qu'elles ont été faites *après coup*, c'est-à-dire après la division d'après le *sens* et la *symétrie*.

Sans forcer la portée des chiffres, on semble percevoir une *cadence* dans le groupement des vers. Ainsi, dans P_I et dans P_{II}, la somme des vers des strophes extrêmes, prises 2 à 2, est égale à 13, les deux strophes centrales étant elles-mêmes de 13 vers chacune.

P^I	I_1	+	I_3	=	6 + 7	=	13
	II_1	+	II_3	=	6 + 7	=	13
	III_1	+	III_2	=	9 + 4	=	13
					I_2	=	13
					II_2	=	13

P_{II}, dans un ordre symétrique :

I_1	+	I_3	=	7 + 6	=	13
II_1	+	II_3	=	7 + 6	=	13
III_1	+	III_2	=	4 + 9	=	13
				I_2	=	13
				II_2	=	13

Même observation pour P_{III}, 18 étant le nombre caractéristique ou *module* :

(1) Cette expression υἱὸς θεοῦ n'est qu'en ces deux endroits dans toute la section 1^1-9^{17} ; elle ne se trouve qu'une autre fois dans le Livre de la Sagesse, 18^{13}, mais alors appliquée nettement au *peuple* d'Israël.

(2) Ces mots joints ensemble et avec ce sens, ne se trouvent qu'en ces deux seuls endroits dans toute la Sagesse.

(3) Je tiens à remercier ici le P. Michel d'Ambrières, un mathématicien de mes amis, dont les conseils m'ont aidé à mettre plus de clarté et de simplicité dans l'exposition de ces remarques.

$$\begin{array}{lcl} I_1 + I_3 & = & 9 + 9 = 18 \\ II_1 + II_3 & = & 9 + 9 = 18 \\ III_1 + III_2 & = & 10 + 8 = 18 \\ & & I_2 = 18 \\ & & II_2 = 18 \end{array}$$

La *mesure* dans P_I et dans P_{II} est de 13 vers, dans P_{III}, de 18. Chacun des trois poèmes compte 5 mesures, c'est-à-dire pour P_I et pour P_{II}, 65 vers (13×5), pour P_{III}, 90 vers (18×5).

En supposant l'ode exécutée par deux chœurs (1), le premier chantant les strophes (I), le second, les antistrophes (II), tous les deux ensemble les strophes intermédiaires (III), on voit immédiatement qu'à la fin des trois poèmes chaque chœur aura chanté le même nombre de mesures et de vers.

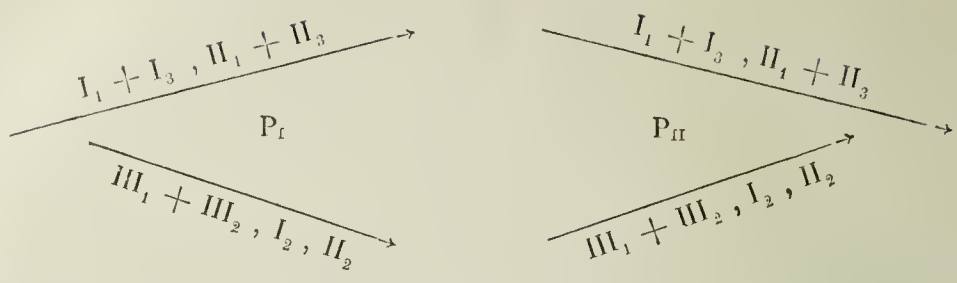
Dans chaque poème, chaque chœur, à tour de rôle, commence par chanter à mesure coupée : en P_I : 6-, 9-; puis à mesure pleine : 13; puis il complète les mesures laissées inachevées au début : -4 ($+ 9 = 13$), -7 ($+ 6 = 13$); en P_{II}, dans un ordre inverse à celui de P_I : 7-, 4-, 13, -9, -6; de même en P_{III} : 9-, 10-, 18, -8, -9. Notez encore à l'intérieur même des mesures non coupées (strophes centrales I_2 et II_2) une décomposition identique : en P_I : 9-4, en P_{II} : 4-9; en P_{III} : 9-9. Des mesures coupées et complétées seulement après intervalle n'ont rien d'analogue dans notre musique moderne, mais elles ne sont pas pour cela inconcevables.

De plus, l'inégalité de ces sections de mesure semble suggérer l'existence très probable d'un *certain* temps fort, portant, comme il est naturel, sur la section de plus longue durée. Marquons-le.

6-,	6-;	$\overset{\downarrow}{9}$-;	$\overset{\downarrow}{9}$-4,	$\overset{\downarrow}{9}$-4;	-4;	-$\overset{\downarrow}{7}$,	-$\overset{\downarrow}{7}$	|	$\overset{\downarrow}{7}$-,	$\overset{\downarrow}{7}$-;	4-;	4-$\overset{\downarrow}{9}$,	4-$\overset{\downarrow}{9}$;	-$\overset{\downarrow}{9}$;	-6,	-6
I_1	II_1	III_1	I_2	II_2	III_2	I_3	II_3	|	I_1	II_1	III_1	I_2	II_2	III_2	I_3	II_3

Nous avons donc dans les mesures formées par les strophes $I_1 + I_3$ et $II_1 + II_3$: en P_I, un rythme ascendant (6-$\overset{\downarrow}{7}$), en P_{II}, un rythme descendant ($\overset{\downarrow}{7}$-6); dans les mesures formées par les strophes III et I_2, II_2 : en P_I, un rythme descendant ($\overset{\downarrow}{9}$-4), en P_{II}, un rythme ascendant (4-$\overset{\downarrow}{9}$), ce qui constitue un balancement rythmique qu'on peut encore schématiser comme il suit :

(1) En parlant de la sorte je ne prétends nullement parler d'une exécution *réelle* de ces poèmes à l'époque où ils furent vraisemblablement composés (150-50 av. J.-C.). Il suffit que leur auteur les ait conçus sur un plan qui rendît cette exécution *possible*.



En P_{III} :

9-, 9-; 10-; 18, 18; -8; -9, -9
I_1 II_1 III_1 I_2 II_2 III_2 I_3 II_3

$III_1 + III_2$

On voit que le système $P_I + P_{II}$ ne se trouve en équilibre que lorsque les deux poèmes sont complètement achevés. Au contraire en P_{III} le choix d'un nombre pair : 18, permettait de couper exactement la mesure par le milieu 9-, -9, etc... Dès lors rien, dans la seule décomposition, n'indique quelle section dans la mesure doit porter de préférence le temps fort. Le système général reste en équilibre sur lui-même. Seule, une différence de 2 vers (= 2 temps), de III_1 à III_2 : 10-, -8, le fait légèrement pencher pour que le rythme n'y reste pas trop stagnant. Cette décomposition de la mesure formée par les strophes III, semblerait indiquer dans les autres mesures un faible rythme descendant d'un bout à l'autre du poème : 9-, 9-; 10-; 9-9, 9-9; -8; -9, -9.

Ici encore les dimensions de ce travail ne nous permettent pas d'étudier dans le détail comment toutes ces intentions rythmiques coïncident d'une manière étonnante avec le mouvement de la pensée.

Des mesures aussi grandes et ainsi décomposées, ne sauraient être *battues* que par de larges évolutions et demanderaient à être soulignées par des figures. Mais l'étendue de la mesure et un retour moins fréquent de la cadence ne changent pas l'essence du rythme. Le concept de rythme se vérifie aussi exactement pour la marée montante que pour la polka. Par un jour calme et de grande marée, il est facile sur une vaste plage de sable de distinguer dans le flux de longues mesures de neuf, dix vagues et plus; à la fin de chaque série, une ou plusieurs vagues, plus fortes que les précédentes, soulignent assez régulièrement la fin de la mesure et marquent la cadence. Cette suite de mesures égales et ce retour périodique de larges frappés suffit à cons-

tituer un véritable rythme ascendant, simple et grave, d'une amplitude et d'une majesté souveraine, très perceptible à une oreille patiente. Tout revient à se faire le sens assez souple pour saisir la mesure et la cadence, quelles qu'elles soient, partout où elles sont.

Ces hardis balancements de masses que nous constatons au Livre de la Sagesse font songer à certains agencements analogues d'Eschyle (1). D'un autre côté, le parallélisme et la structure strophique sont manifestement hébraïques. Y aurait-il là, tentée par un Juif, que nous savons déjà par ailleurs très hellénisé, une alliance entre les lois de la poésie hébraïque et la rythmique grecque?

Quoi qu'il en soit, ces constatations confirment d'une façon éclatante la théorie qui soutient que, en hébreu, le *vers*, et non le stique, est l'unité qui est à la base des agencements strophiques. Y a-t-il pour la constitution du vers lui-même une unité métrique plus première qui permette de le mesurer et de distribuer ses parties plus exactement que ne le permet le simple parallélisme? Peut-être, mais il n'est pas nécessaire d'attendre qu'on l'ait trouvée pour établir de véritables groupements strophiques, où rien ne manque de ce qui constitue essentiellement tout rythme : une mesure et une cadence.

Louis Mariès, S. J.

Ore Place — Hastings.

(1) Voir par exemple le commos des *Chéophores*. v. 306-478; v. H. Gleditsch, dans *Rhetorik und Metrik der Griechen und Römer*[3], *Handb. d. K. Alt.*, 2er Bd, 3. Abt., p. 225, et mieux encore P. Masqueray, *Théorie des formes lyriques de la tragédie grecque*, Paris, Klincksieck, p. 187-194.

IV

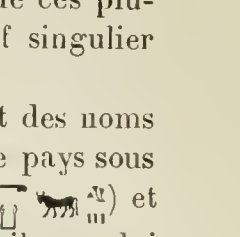
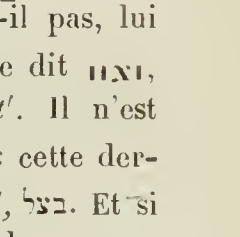
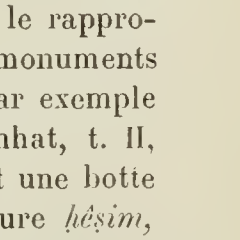
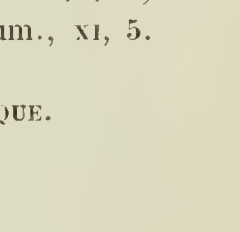
חָצִיר ou חֲצִים (Num., xi, 5)?

Le sens du mot חָצִיר est bien déterminé. Ce nom, qui se présente vingt fois dans la Bible, a dix-neuf fois le sens d'herbe verte, de gazon. C'est l'herbe qui pousse dans les prés, qui sert de nourriture au bétail; c'est aussi l'herbe qui pousse sur les toits et qui se dessèche rapidement. I Reg., xviii, 5; II Reg., xix, 26; Job, viii, 12; xl, 15; Ps. xxxvii, 2; xc, 5; cii, 15; civ, 14; cxxix, 6; cxlvii, 8; Prov., xxvii, 25; Is., xv, 5; xxxvii, 25; xl, 6, 7 (deux fois), 8; xliv, 4; li, 12. Les Septante voient dans חציר un collectif qu'ils traduisent ordinairement par χόρτος, quelquefois par βοτάνη, ou χλώρος ou χλόη : c'est toujours le sens d'herbe verte, de gazon. La Vulgate traduit habituellement par *fœnum* ou quelquefois par *herba,* deux fois *herbas,* et une fois *prata.* C'est donc un synonyme de דֶּשֶׁא et de עֵשֶׂב, l'herbe, la verdure.

Comment se fait-il qu'une seule fois dans Num., xi, 5, les versions s'accordent toutes à voir dans le mot hébreu, non pas l'herbe en général, mais une plante déterminée, au pluriel, que toutes appellent les poireaux? Le texte massorétique porte bien en cet endroit חָצִיר; mais est-ce bien le mot qu'ont lu les Septante et les autres traducteurs anciens, pour traduire : les Septante par πράσα; la Vulgate par *porri;* le targum d'Onkelos par *keratê;* le syriaque par *kartê?* Toutes ces versions ont vu un pluriel et les *poireaux.* Les dictionnaires hébreux, pour expliquer cette traduction, font remarquer depuis Gesenius que le poireau est vert : *porrum, olus gramini simile.* Mais est-ce la seule plante verte? Les versions n'auraient-elles pas pu traduire par *laitues* ou quelque autre espèce d'herbe se mangeant en salade? Pourquoi cette unanimité dans leur choix entre les nombreuses plantes vertes?

Ne serait-il pas permis de supposer que le vrai nom qu'elles ont lu était חצים, altéré ensuite par une faute de copiste? Le *mem* dans l'ancienne écriture, a quelque ressemblance avec le *resch* : on trouve même sur des médailles et des inscriptions hébraïques des formes encore plus voisines. Un scribe devant un parchemin imparfaitement écrit, aura pu s'y tromper, d'autant plus que le mot חָצִיר si connu et si commun lui venait plus facilement en pensée que le mot rare חצים.

Or, la lecture *ḥeṣim,* חֵצִים se justifie à bien des titres. Il faut remarquer d'abord la place de ce nom au milieu d'une énumération de plantes toutes au pluriel : *qiššu'îm,* les concombres, et *'abattiḥîm,* les pastèques, le précèdent; *beṣalîm,* les oignons, et *šumim,* les aulx, le suivent. N'est-il pas plus naturel de rencontrer au milieu de ces pluriels un nom pluriel *ḥêṣim* de préférence à un collectif singulier *ḥâṣir?*

On doit remarquer aussi que *'abattiḥîm* et *beṣalîm* sont des noms empruntés à l'Égypte, ou tout au moins bien usités dans ce pays sous la forme *bedduqa, betiḥê* (copte ϩⲉⲧⲓϫⲉ égyptien ) et *badjar, bazal* (égyptien ). Le mot *ḥêṣîm* ne serait-il pas, lui aussi, le nom égyptien du poireau? En copte, le poireau se dit ϩⲉϫⲓ, *ḥedji :* nom qui rappelle l'hiéroglyphe  , *ḥedj, ḥet'.* Il n'est pas nécessaire de justifier l'équivalence  = ח, et = צ : cette dernière du reste se trouve dans le mot voisin *badjal, bazal,* בצל. Et si le mot *houdj* désigne les plantes à oignon, il semble par le rapprochement du copte et par certaines représentations des monuments que le mot *hedj* désigne particulièrement le poireau. Par exemple dans Percy E. Newberry, *Beni-Hasan,* tombe d'Amenemhat, t. II, pl. XVII, 2e rangée, n° 8, le déterminatif idéographique est une botte de poireau, qui suit les signes phonétiques *hedj.* La lecture *ḥêṣim,* חֵצִים, nous paraît donc justifiée et plus naturelle dans Num., XI, 5.

E. Levesque.

CHRONIQUE

LES FOUILLES D'ÉLÉPHANTINE.

De l'île d'Éléphantine, 1er mars 1908.

On fouille depuis bien des années en Palestine. Ces travaux, dont les résultats sont par ailleurs si satisfaisants, ne nous ont à peu près rien appris sur l'histoire des Juifs. Et voici que tout à coup cette histoire reçoit une lumière inattendue du point le plus méridional de l'ancienne Égypte. Pour être éclairé sur les recherches qui touchent de plus près à la Bible au temps de la domination persane et même avant, il faut venir à Assouân et à Éléphantine.

On a déjà parlé dans la *Revue* de la colonie juive installée dans l'île et sur la rive droite du Nil, sur ce point d'une extrême importance militaire et commerciale, et qui est vraiment la porte de l'Égypte du côté de la Nubie.

Actuellement tout l'intérêt des fouilles se concentre sur l'extrémité sud de l'île. C'est là que s'élevait autrefois la ville d'Éléphantine, près du célèbre nilomètre, décrit par Strabon, avec sa forteresse assise sur les rochers de granit, où les Pharaons, entre autres un Psammétique, ont gravé leurs cartouches qu'on aperçoit encore, en face de Syène, la seule ville de l'antiquité qui fût située sous le tropique.

Il y a là un *kôm,* quelque chose comme ce que nous appelons en Palestine un *tell,* c'est-à-dire un monticule artificiel décelant la présence de ruines assez considérables. Dans la partie nord-est, la plus basse, de cette aire vallonnée, les savants français de l'expédition d'Égypte avaient encore trouvé un petit temple d'Aménophis III, détruit depuis, et l'avaient repéré au moyen d'une grande statue d'Osiris assis, qui existe encore (1). Le kôm est dominé, du côté des anciennes cataractes, par un reste de pylône, débris d'un grand temple égyptien bâti au nom d'Alexandre, le jeune fils du conquérant,

(1) Cette statue est l'objet d'une sorte de culte de la part des femmes du village, en ce sens du moins qu'elles en font le tour et la touchent dans le but d'avoir des enfants (Renseignement de M. Clermont-Ganneau).

par Ptolémée Lagi, en l'honneur du dieu local, Chnoub ou Chnoum, le dieu bélier et le Dieu créateur, qui avait moulé le monde sur son tour à potier.

On sait quel fut l'étonnement du monde savant quand on apprit la découverte, à Assouân ou à Éléphantine, on ne savait au juste, du lot de papyri araméens dont il a été question dans la *Revue*.

Les éditeurs, MM. Sayce et Cowley, les dénommaient papyri d'Assouân, mais M. Clermont-Ganneau n'hésitait pas à en fixer la provenance dans l'île. Depuis longtemps le savant maître appelait l'attention sur ce site.

Le premier il avait reconnu dans le papyrus de Strasbourg, publié par M. Euting, le mot de Yeb, le nom égyptien d'Éléphantine; le premier il avait deviné des Juifs dans les correspondants araméens des grands officiers de la couronne perse, et il ne cessait de solliciter qu'on entreprît une exploration méthodique et complète d'un sol qui promettait beaucoup.

Lorsqu'on se décida en France (1) à suivre la piste indiquée par sa merveilleuse sagacité, le terrain était déjà occupé en partie. Le musée de Berlin avait demandé de poursuivre sur ce point ses recherches de papyri grecs, et M. Rubensohn avait déjà fait une campagne très fructueuse.

Voilà pourquoi le kôm d'Éléphantine est aujourd'hui divisé en deux sections. Dans l'ouest, la concession allemande; dans l'est, les Français. La démarcation est faite au moyen de points fixes, déterminés d'avance sur le sol, de sorte que les pioches se rencontrent quelquefois dans la même rue ou dans la même maison, coupée en diagonale par la ligne des poteaux indicateurs, à mesure qu'elle sort de terre.

Les fouilles ont déjà duré trois hivers pour les Allemands, deux hivers pour les Français, fournissant des objets variés comme les différentes couches de population qui se sont succédé ici : papyri grecs ou araméens, *ostraca* couverts d'écriture hiératique ou démotique, grecque ou araméenne. L'intérêt se partage entre un double foyer : la ville égyptienne avec ses temples, le quartier araméen, ou plutôt juif, avec... son temple ou son autel de Iahvé. Disons en passant que le nom divin devait ici se prononcer Iahô (2).

(1) Les fonds ont été fournis par l'Académie des Inscriptions, le Ministère de l'Instruction publique, et surtout par M. Edmond de Rothschild.

(2) Sur ses ostraca M. Clermont-Ganneau a lu plus d'une fois, entre autres sur un beau fragment découvert sous nos yeux, יהה que l'on croyait une faute d'écriture dans les papyri, et même, ce qui est nouveau, יהה צבאת, « Iahô des armées » !

Les fouilles allemandes de l'année dernière se sont terminées par le plus heureux coup de théâtre : plusieurs papyri araméens, exhumés des rejets de débris qui peu à peu s'étaient accumulés dans les maisons; deux d'entre eux contenaient en double une requête des Juifs d'Éléphantine à Bagoas, gouverneur de la Judée, le troisième était la réponse de l'autorité perse (1).

Les travaux ont recommencé dès le mois de septembre de 1907. M. Rubensohn, qui avait eu deux fois la main si heureuse, était remplacé par un autre helléniste, M. Zucker, auquel M. l'architecte Honroth prêtait son concours. Les résultats ne m'en sont pas connus; on parle de papyri grecs, et de rares ostraca araméens; aucun papyrus araméen n'est signalé.

M. Zucker a cessé ses opérations dès le mois de janvier. A la fin de février, nous trouvions encore à l'œuvre M. Clermont-Ganneau. L'illustre professeur du Collège de France a voulu assumer lui-même la fatigue souvent très dure de cette sorte de travaux, assisté de M. Clédat, le très distingué archéologue du canal de Suez, dont on connaît les beaux travaux dans le domaine du copte et de l'égyptien. Il nous a reçus, le P. Savignac et moi, dans une baraque en planches qu'il a construite à l'extrémité sud-est de l'île, et où ces messieurs ont chacun une petite chambre et un lit de camp. De là ils peuvent aisément surveiller le chantier, où nous avons déjà passé en leur compagnie quatre inoubliables journées.

Il est aisé et doux de remercier ici le maître de tous les palestinologues français de l'extrême cordialité de son accueil, mais l'embarras est sensible de parler de ce qu'il a fait. La discrétion m'empêcherait d'en dire le moindre mot, s'il ne m'avait accordé les autorisations les plus libérales. C'est de lui que je tiens tout ce que je sais; toutefois, comme je pourrais rendre mal sa pensée, je ne puis lui laisser la responsabilité de ce rapide aperçu. Le mieux sera d'attendre le rapport approfondi qu'il ne manquera pas de donner au public. Il n'est peut-être pas cependant sans utilité qu'un autre dise dans quelles conditions il est placé, et avec quelle énergie il a conduit son œuvre pour réaliser tout ce qu'il était possible d'obtenir (2). Si les résultats définitifs ne répondent pas à tout ce qu'il était en

(1) Ces papyri — en attendant ceux qu'on annonce — ont été publiés par M. Sachau. Un contretemps sur lequel il est inutile d'insister a empêché la *Revue* d'en parler; on espère revenir prochainement sur ces documents de tout premier ordre.

(2) La connaissance si exceptionnelle que M. Clermont-Ganneau a de l'Orient arabe lui permet en particulier d'obtenir les renseignements les plus curieux des Barbarins qui habitent l'île, et dont il s'est fait des amis.

droit d'espérer, c'est qu'il n'a pu commencer à temps et poursuivre, les mains libres, le travail dont il avait exposé l'opportunité avec une clairvoyance obstinée. En vrai savant, il se réjouit que d'autres aient découvert ce qu'il eût pu prétendre recueillir, d'autant que leur projet, visant surtout les papyri grecs, n'a point été inspiré par une concurrence jalouse. Mais quelle contrariété perpétuelle pour un explorateur, de rencontrer à chaque pas une limite, une nouvelle frontière franco-allemande, qui se dresse à l'encontre de toutes ses inductions!

D'autant que, dans ce partage, les Allemands, qui ont choisi les premiers, se sont trouvés avoir la meilleure part, pour autant du moins que l'intérêt d'un palestinologue se concentre surtout sur le quartier araméen. Il semble en effet que le lot qui leur est échu comprend la partie haute de ce quartier et les maisons les mieux bâties, celles par conséquent des gens riches, de ceux qui traitaient les grandes affaires, et écrivaient sur papyrus. De papyrus araméen, M. Clermont-Ganneau n'a recueilli que cinq ou six caractères sur un misérable fragment. En revanche, il possède beaucoup plus d'ostraca araméens que ses voisins. Il s'explique ce fait précisément par la pauvreté de *ses* habitants. Assurément les riches eux-mêmes se servaient de cette matière pour écrire, mais c'était surtout la ressource du petit commerçant. Au lieu de se procurer du papyrus, toujours coûteux, il n'avait qu'à tendre la main pour ramasser un morceau de poterie sur lequel le calame traçait aisément un billet rapide, comme celui qui demande à son voisin du sel, parce qu'il n'en a plus à la maison (1).

De ces ostraca en diverses langues et en différents modes d'écriture, M. Clermont-Ganneau a recueilli un nombre énorme, parmi lesquels cent trente araméens l'an dernier, un peu moins cette année (2), et cela est certes une consolation pour l'absence du papyrus. On ne peut pourtant pas exiger que les explorateurs rapportent une Bible, ou du moins le Pentateuque. C'est grand'pitié qu'un explorateur qui se consacre au labeur si absorbant des fouilles soit dérangé à chaque instant par des touristes qui le prient de leur indiquer le chemin du temple de Jéhovah (3).

A tout prendre, d'ailleurs, les résultats sont considérables, de nature à faire honneur à n'importe qui, et à satisfaire pleinement l'ambition de tout autre.

(1) Ostracon en grec, en la possession de M. Clermont-Ganneau.

(2) Hier, 29 février, deux très beaux échantillons.

(3) Assouân semble être devenu un des principaux centres de l'hivernage en Égypte, probablement au détriment du Caire et même de Louqsor.

Mariette avait découvert le Sérapéum, ou la sépulture des bœufs Apis. Déjà, l'année dernière, M. Clermont-Ganneau a mis la main sur les sarcophages contenant les béliers consacrés à Chnoub, le dieu d'Éléphantine, ou plutôt la série des béliers qui ont été successivement la manifestation du dieu lui-même. Cette année il a pénétré dans un autre hypogée, où gisaient, dans de beaux sarcophages de pierre, les béliers momifiés et recouverts de gaines richement dorées et historiées de scènes religieuses. Entre les deux hypogées était le laboratoire où le bélier défunt était embaumé. C'est le seul atelier de momification connu jusqu'à ce jour. On y voit encore la table en pierre des opérations, avec d'épaisses couches du bitume employé pour l'embaumement. Le feu qui servait à cet effet a cuit les briques à un certain niveau. Sur un autel, encore en place, le bélier était placé pour recevoir les hommages suprêmes de ses adorateurs, scène étonnante, représentée sur les gaines dorées. De nombreux ossements prouvent la richesse des sacrifices : ce sont tous des os de bovidés, car on ne pouvait songer à immoler l'agneau, qui était bien plutôt sacro-saint, et le dieu lui-même.

Le dernier sarcophage était vide ; les plus voisins portaient la trace d'un embaumement hâtif et imparfait. Le maître français en conclut qu'il a touché au moment où le culte s'est éteint, probablement lors du triomphe du christianisme (1). Mais l'emplacement est sans doute traditionnel, dans la partie méridionale de la ville, à l'ouest du nilomètre. Près de ce *Chnoubeum,* on exhume les restes d'un temple, de l'époque romaine, mais construit avec d'anciens matériaux, quelques-uns couverts de hiéroglyphes, et peut-être demeuré inachevé. Une inscription grecque, datée du règne de Claude, identifie Chnoub à Zeus Ammon, le Dieu suprême thébain, au symbole du bélier.

Tout auprès du kiosque provisoire, une équipe spéciale est installée. En ce moment même des textes importants sortent de terre que les ouvriers apportent, fragment par fragment, aussitôt qu'on y aperçoit le vestige d'une seule lettre. Ce n'est rien moins que des exemplaires en hiéroglyphes, démotique et grec, de décrets ptolémaïques, dont le sens ne peut encore être fixé. L'un d'eux émane de Ptolémée III, l'auteur du décret de Canope, mais la date n'est pas la même et le contenu différent. Ces jours derniers, M. Clermont-Ganneau pouvait se procurer un gros fragment d'un texte du décret de Rosette, un double

(1) On sait que le culte des animaux, contrairement à certains préjugés sur l'évolution progressive, a subi en Égypte une extraordinaire recrudescence à une époque relativement basse. Si j'en crois le guide Bædeker, la plus ancienne inscription du Sérapéum date un Apis du règne d'Amasis.

de celui que les Anglais ont conquis à Aboukir; petite revanche, sur un terrain purement scientifique et pacifique! Il faudrait citer aussi de nombreuses inscriptions, des échantillons de céramique, petits pots et grandes jarres ornées d'esquisses au calame, des idoles, des statuettes, parmi lesquelles deux têtes en bois d'un travail exquis, le nom d'un pharaon contesté de la XIe dynastie, enfin toute une cachette dissimulée près du temple et remplie d'objets intéressants.

Mais ce riche butin égyptien, qui fait la joie de M. Clédat, ne satisfait pas complètement son ancien maître, dont les regards se portent plus volontiers vers la partie nord de sa concession, celle précisément où il est plus strictement limité par le fatal cordon.

On dirait que la ville araméenne était séparée de l'autre par une rue large d'environ deux mètres. Serait-ce la voie royale des papyri? on peut le concéder, car les autres rues sont encore plus étroites. Le mur nord de cette rue, en briques crues, fabriquées avec le limon du Nil, comme toutes les constructions du pays, marque probablement une limite, et comme le point de départ d'un quartier distinct. On comprend assez que lorsque les Juifs sont venus s'établir à Éléphantine, on les ait priés de s'installer dans un endroit encore inoccupé, à l'extrémité de la ville égyptienne. Derrière le mur indiqué s'abritaient les petites cases dont les dimensions exiguës ont causé tant d'étonnement à ceux qui ont déchiffré les papyri de M. Mond. Elles sont bien telles en effet, et peut-être pourra-t-on identifier les propriétés dont ces textes indiquent avec précision la situation cadastrale. Il n'est pas douteux que nous ne soyons ici dans la ville juive. C'est dans la partie haute que M. Rubensohn a trouvé ses papyri, c'est de là que provenaient ceux de M. Mond, cachés dans un pot, comme Origène trouva sa version des Septante dans un *pithos*, que nous traduisons si mal à propos par un tonneau, et qui devait être une jarre : ce sont les bibliothèques de ces pays. C'est dans le même quartier, dans la partie basse, que se trouvent de nombreux ostraca araméens. On ne les rencontre guère que là, et à un certain niveau. Ils contiennent les noms que les papyri nous ont rendus familiers. Les petits carrés qui sont les maisons sont interrompus de temps en temps par des constructions rondes, équivalant aux silos de Palestine, et destinées par conséquent à recevoir les provisions. Ces silos, fouillés avec soin, n'ont absolument rien fourni. Il en est de même des grandes jarres, fixées aux encognures des maisons. On veille avec un soin plus minutieux sur les petits pots. Le jour de notre arrivée, on apportait à M. Clermont-Ganneau un petit pot pansu, encore recouvert de son couvercle. Il y eut un instant d'émoi. Hélas! il ne contenait que

quelques vertèbres d'un oiseau, enseveli dans ce menu sarcophage...

Mais enfin nous nous écrions, comme tous les touristes : Où est le temple de Jéhovah? Voici les maisons de ses adorateurs : vous devez trouver le temple! Où est-il?

M. Clermont-Ganneau hésite beaucoup à répondre. Le temple n'a-t-il pas été détruit définitivement? — Mais encore, il a dû laisser des traces ; où sont-elles? — Peut-être sous cette colline!

Et le maître, une fois la glace rompue, signale avec une insistance très significative, comme un candidat possible, tout à l'extrémité ouest du chantier, une butte artificielle formée par des décombres récemment accumulés. Les travailleurs allemands ont rejeté là la terre qui remplissait et recouvrait les maisons et dont ils devaient se débarrasser au cours des fouilles. Et cependant, sur un des flancs de cette petite butte, du côté du sud, ils ont déblayé le sol assez profondément pour dégager une sorte de glacis formé par des rangées de pierres de granit, pierres intentionnellement employées brutes, et disposées en talus avec un fruit assez considérable. Le sommet visible a environ quatorze mètres, de l'est à l'ouest, mais, du côté de l'ouest, les blocs se sont éboulés. Ce n'est point une chaussée, c'est plutôt une terrasse.

Or elle est, pour le moment, et par rapport aux fouilles, en terre allemande! C'est à peine si l'équipe française peut s'approcher jusqu'à la limite est. Hier, précisément, M. Clermont-Ganneau reconnaissait que le talus existe de ce côté, perpendiculaire au talus dégagé par les Allemands, avec les indices très nets d'une rampe qui permettait l'accès de la terrasse. C'est donc bien décidément un rectangle, sinon un carré, et le savant français faisait appel à notre expérience de palestiniens pour reconnaître dans ces constructions en pierres brutes une œuvre beaucoup plutôt orientale qu'égyptienne. C'est bien en effet la position que devait occuper le sanctuaire, à l'extrémité et en dehors du quartier, comme une sorte de Haram, contenant un autel avec un péribole. On ne serait pas embarrassé de loger le long de cette enceinte les cinq (1) portes dont parle le papyrus Rubensohn. Nous sommes très séduits, et nous concluons comme notre guide si autorisé, que si quelque chose rappelle ici le lieu du culte du Dieu d'Israël, ce ne peut être que cet endroit. Mais c'est là aussi que les fouilles françaises doivent s'arrêter... Cruelle obligation, et dure à celui qui pendant longtemps a été le seul à pressentir l'intérêt intense que pouvaient avoir ces ruines, au point de vue de l'histoire religieuse des Juifs.

(1) Je ne sais par quel *lapsus calami* M. Sachau a traduit sept.

Aujourd'hui qu'il est sur le terrain et qu'il touche peut-être à l'objet de ses recherches, il ne peut qu'indiquer cette terre promise, où il ne lui est pas donné d'entrer.

Du moins pendant les quelques jours disponibles avant les grosses chaleurs, — il y a ici déjà environ 30 degrés centigrades à l'ombre, — va-t-il concentrer toutes ses ressources et grouper ses deux cent cinquante ouvriers sur la partie qui est bien la sienne. On peut encore espérer avant la fin de cette saison...

Combien nous partagions l'angoissante expectative du savant maître! et quelle intuition rapide et émouvante du passé, quand nous l'entendions, au soleil du soir qui faisait flamboyer les sables du désert de Saint-Siméon, évoquer cet étrange épisode de l'histoire religieuse! Là-bas, du côté du sud, le sanctuaire du dieu-bélier, les prêtres à genoux devant leur dieu vivant, se lamentant sur le dieu mort, l'adorant encore dans sa gaine dorée de dieu momie. Ici, à l'autre extrémité de la ville, les Juifs fêtant la Pâque, en souvenir de la sortie d'Égypte, et immolant à leur Dieu l'agneau qui était dieu à quelques pas de là. Devant ce rite, pour eux un abominable sacrilège, la fureur des prêtres de Chnoub, leurs imprécations, et, quand les circonstances étaient favorables, leur rage destructrice.

Une première fois le temple du Dieu des Juifs est détruit à main armée. Mais les Perses regardent avec indifférence et même avec dédain le culte des animaux sacrés; les Juifs ont recours à eux et ont gain de cause. Ce succès dura-t-il? Les prêtres de Chnoub sont chez eux, héritiers d'une tradition séculaire; la cause de leur haine est profonde, et toujours renaissante. La conquête grecque leur fournit sans doute l'occasion ardemment souhaitée. C'est un fait — puisque voici le pylône encore debout, — que, dès les temps qui ont suivi Alexandre, on éleva au Dieu Chnoub un temple magnifique. N'est-ce pas à ce moment que la petite colonie étrangère fut balayée, et que le temple juif, rasé jusque dans ses fondements, a disparu,... à moins que ces pierres...

Fr. M.-J. Lagrange.

A TRAVERS JÉRUSALEM, NOTES ARCHÉOLOGIQUES.

D'août à novembre 1907 des magasins ont surgi le long de la route de Jaffa, à l'angle extérieur nord-ouest du rempart moderne. Malgré la célérité des travaux et le défaut absolu de préoccupation archéologique dans la direction du chantier, il a été possible d'étudier la

configuration du sol et d'examiner d'un peu près quelques ruines apparentes à la surface et signalées dès 1878 par M. Schick (1).

La rue descendant à la porte de Jaffa est à peu près parallèle au rempart de Soliman, que les constructions neuves masquent désormais sur tout le front occidental entre la porte et l'angle nord-ouest. Près de cet angle la muraille offre trois décrochements irréguliers et insolites; la distance de sa base à la rue est de 25 mètres en moyenne. Les magasins devant mesurer 10 mètres de profondeur, on a creusé juste au bord de la rue les fondations de la façade occidentale, celles du mur oriental 11 mètres en arrière, presque au milieu du terrain vague dont l'exploration était depuis longtemps convoitée. La tranchée occidentale, *ab*, a rencontré le roc à une profondeur ordinaire de $0^{m},60$ au-dessous de la rue dans la plus grande partie de sa longueur. Elle coïncidait exactement sur divers points avec une coupure du rocher taillé en grossière escarpe suivant une ligne un peu irrégulière, non parallèle au nouvel alignement projeté. Vers l'extrémité méridionale de cette tranchée le roc disparaissait, et l'on devait creuser laborieusement à travers d'épaisses couches de décombres sans ruines.

La tranchée orientale, *cd*, n'a traversé que des décombres manifestement rapportés, sans un débris quelque peu caractéristique; à peine faut-il signaler quatre ou cinq blocs d'appareil, sans raccord, roulés à des niveaux différents dans l'accumulation de terre, de cendres et de détritus. A une profondeur moyenne de 5 mètres — plus de 6 mètres en deux ou trois points — rien ne trahissait encore le voisinage du roc ou du sol primitif. Les décombres étaient cependant plus tassés. On s'est tenu pour satisfait de cette base pour y asseoir, moyennant un large béton, les fondements du jeune édifice. A l'exception des murs limites nord et sud les fondations des murs divisionnaires ont été insignifiantes; mais aux deux extrémités les tranchées transversales, *ad* et *bc*, ont eu à peu près la même profondeur, dans un sol de même nature qu'à l'orient (*cd*).

D'où il résulte qu'à 25 mètres du rempart actuel existe une con-

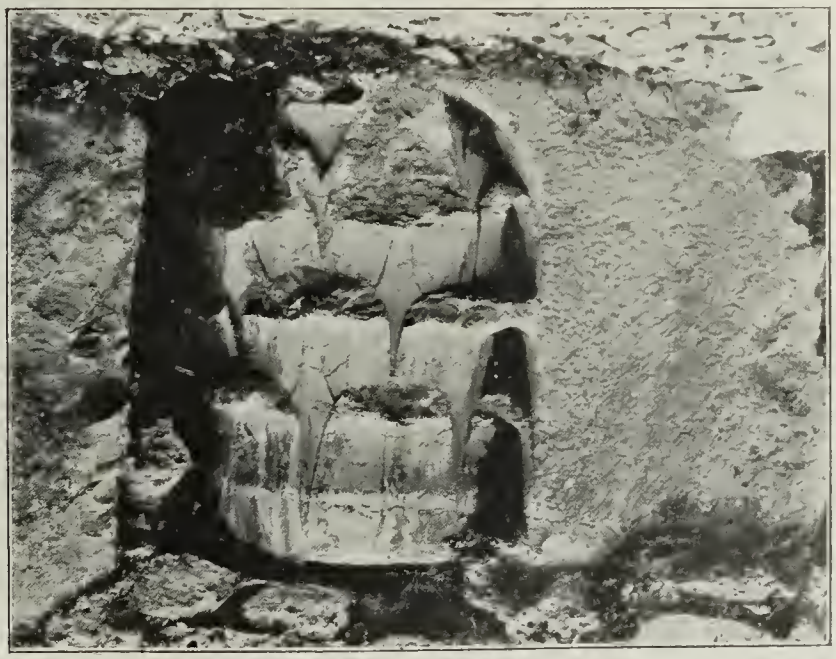
(1) *ZDPV.*, I, 22 s., à la fin de son étude *Die antiken Reste an der Nordwestmauer von Jerusalem; op. l.*, pp. 15-23 et pl. II-IV. Le grand plan (éch. 1 : 2500e) de l'*Ordnance Survey* en 1865 signale — par un tracé apparemment hypothétique — sous l'angle N.-O. le prolongement d'une muraille ruinée vue à l'extérieur, sur le côté occidental. Je n'ai su trouver dans le texte aucune note relative à ces débris. Les ruines plus détaillées inscrites dans les rééditions de ce plan en 1889 et 1900 sont empruntées aux indications de M. Schick. Personne ne paraît avoir utilisé comme elles le méritaient les judicieuses observations de M. le pasteur H. Gadow, de 1846 à 1847, à une époque où la ville n'avait pas encore subi les transformations qui lui ont été infligées depuis. Il est vrai que ces indications, dépour-

Planche I.

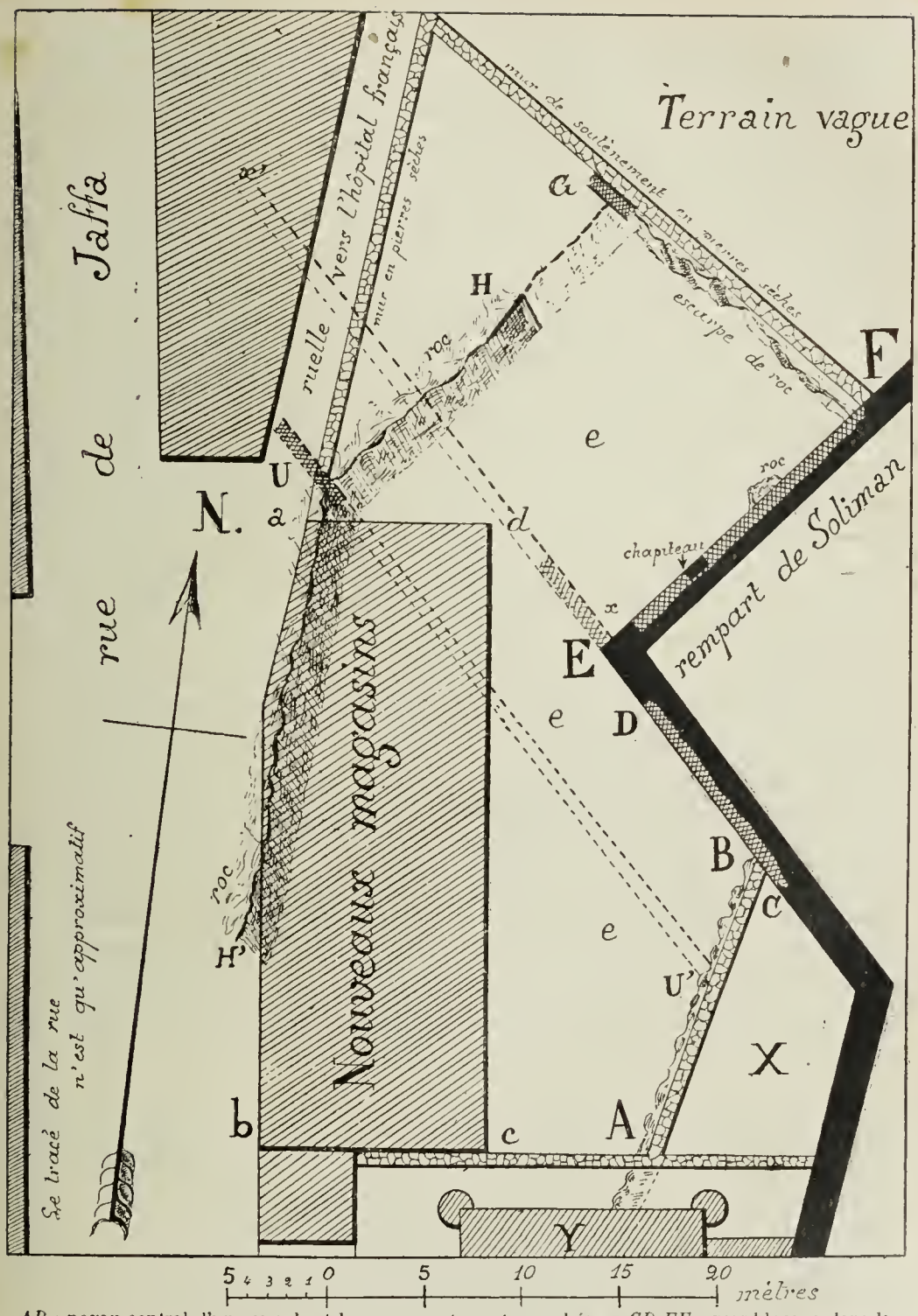
1. — Angle N.-O. de Jérusalem : front occidental.

2. — Angle N.-O. de Jérusalem : front septentrional.

1. — Jérusalem : angle N.-O. vu du N. Au fond, à droite, atelier de phot. Grégorian. En avant, sous le mur en pierres sèches, le blocage du mur antique démantelé.



2. — Chapiteau médiéval redressé; cf. 1. en bas, à gauche.
(Toutes les phot. sont du P. Savignac.)



AB : noyau central d'un mur dont les parements sont arrachés. — *CD-EF* : gros blocage dans la muraille moderne. — *G* : débris de très mauvais blocage. — *H* : point où s'est arrêté le déblaiement de l'escarpe. — *HH'* : escarpe de roc déblayée sur une hauteur de 6 m. — *X* : enclos dallé dépendant de l'atelier photographique (Y). — *U* : tronçon de mur situé d'après M. Schick, *ZDPV.*, I, pl. IV, et impossible à contrôler. — *UU'* : prolongement supposé du mur *U*, rendu invraisemblable par les fouilles. — *xx'* : tracé d'une muraille absolument hypothétique dans M. Kuemmel, *Karte der Materialien....*

trescarpe rocheuse à peu près verticale, orientée très sensiblement nord-sud, et dont la hauteur est à tout le moins supérieure à 5 mètres. La crête laisse voir partout les aspérités natives du roc, sous une mince couche de sol vierge, couverte elle-même des remblais de la rue. Le déblaiement n'a pas été assez développé pour faire constater avec exactitude la pente de surface. Toutefois les niveaux connus sous les constructions de l'autre côté de la rue — assez large devant le carrefour — établissent une inclinaison très prononcée vers l'ouest, puisque entre les deux bords le dénivellement du roc est de plus de 1 mètre. Au delà c'est l'escarpement abrupt de la vallée, que n'escaladèrent à aucune époque les constructions de la ville antique.

Il est naturel de conjecturer que la paroi rocheuse dont l'existence vient d'être établie formait la contrescarpe d'un fossé plus large que les nouveaux magasins, ce qui détermine déjà une largeur certaine de 11 mètres. Les trous (*eee*) creusés en arrière de cette ligne, pour extraire de la terre à mortier, suggèrent un développement plus considérable encore. Il eût été simple d'obtenir à ce sujet une information exacte par une tranchée poussée vers le rempart, à la rencontre de l'escarpe qui doit exister sous sa base ou quelque peu en deçà, vers l'occident. Les tentatives d'attirer les terrassiers en cette direction sont demeurées à peu près vaines, malgré l'appui des *suggestions* pécuniaires qui n'excédaient pas trop nos ressources. Tout au plus a-t-on réussi à ce que des ouvriers plus complaisants installent un moment leurs pioches et leur crible sur plusieurs points au pied d'un énigmatique noyau de maçonnerie, *AB*, qui ressemble au blocage intérieur de quelque gros mur dont les deux parements seraient depuis longtemps arrachés (1). Nulle part ces sondages improvisés n'ont pu dépasser $0^{m},75$ à 1 mètre. L'espoir d'atteindre quelque assise conservée ou la crête du rocher sous la surface actuelle a été déçu. La position de l'escarpe demeure donc conjecturale (2).

vues de tout graphique, sont difficilement intelligibles à moins d'une connaissance directe des lieux; H. Gadow, *Terrainverhältnisse in und um Jerusalem;* dans *ZDMG.*, III, 1849, p. 35 ss., cf. p. 41.

(1) Cf. la note « Foundations of old Wall » inscrite un peu plus au sud dans le plan du *Survey*, et la trop brève description que faisait, il y a trente ans déjà, M. Schick, *op. l.*, p. 23. Le doute qu'il exprimait sur la possibilité d'un fossé, à cause de la déclivité naturelle, demeure justifié pour le prolongement méridional, mais ne vaut plus pour l'angle nord-ouest. Au temps de Gadow (*l. l.*, p. 41) ce blocage était haut de 1^{m}, à 1^{m} 50 et le fossé, autour de l'angle, avait 4 à 5 mètres de profondeur.

(2) Dans la belle carte de M. Kuemmel, *Materialien zur Topogr. des alten Jerusalem*, elle a été fixée sous le gros blocage avec une fermeté de dessin que rend plus impressionnante encore la rubrique *alter Felsschurf*. Le texte du *manuel*, au passage correspondant (p. 56), n'y fait aucune allusion et signale rondement que les débris de murs trouvés là

Quant à la muraille ruinée, *AB*, ce n'est plus qu'un solide conglomérat de moellons noyés dans un mortier sur lequel un outil n'a pas facilement prise. Il serait presque sans intérêt même de signaler ce lambeau, si des trouvailles antérieures n'avaient permis de le raccorder, vers le sud, à des tronçons mieux conservés d'un rempart qui a toute chance d'être celui d'Agrippa.

Au point où cette ligne ancienne s'engage sous la muraille moderne, une section en matériaux énormes, *CD*, tranche sur l'appareil ordinaire du rempart turc. Sur une longueur de 8 à 10 mètres et une hauteur irrégulière de 5 au maximum (pl. I, 1), se superposent trois à cinq assises de blocs à refend et bossage — quelques-uns relativement soignés — ajustés au hasard par un petit ou un grand côté, l'un ou l'autre renversé. Les lits d'assise, vaguement sauvegardés, ne correspondent à rien dans la suite de la muraille et les vieux blocs sont calés par des éclats de pierre. Une section analogue, *EF*, plus longue et moins haute, — trois assises seulement, — se retrouve dans le front septentrional à quelques mètres à l'orient de l'angle; mais en cet endroit les grands matériaux gardent quelque régularité d'appareillage (pl. I, 2).

Ces taches archaïques avaient naturellement attiré le regard de M. Schick, à qui suffisait néanmoins, pour toute description, la vague étiquette « sections d'ancien mur », et l'hypothèse — que lui suggérait peut-être le tracé problématique du *Survey* — d'un angle mousse dans le rempart « ancien » au lieu de l'angle vif de la muraille turque (1). Avant de chercher à substituer quelque précision à ces à peu près, il faut regarder mieux à ces vieilles sections. Devant celle de l'ouest on a d'abord l'impression d'une brèche comblée à la hâte avec des matériaux trouvés à pied d'œuvre en arrachant les dernières assises du mur *AB*. Divers détails de situation, de structure, de raccord au reste de la muraille, trop techniques pour avoir ici leur place,

« paraissent devoir être *très* anciens ». Quelle preuve en pourrait-on fournir? L'étude citée de M. Schick est évidemment la source unique des *Materialien* en cet endroit — encore ne faudrait-il pas y renvoyer à la p. « 35 », puisqu'elle s'arrête à la p. 23! —; or elle parle d'un mur *ancien* tout court, sans autre examen, et ne souffle mot d'une escarpe. L'indication si résolue de la nouvelle carte n'est donc jusqu'à ce jour que le résultat de quelque intuition — peut-être heureuse après tout, — à moins qu'il n'y ait là simplement une de ces méprises pas assez rares dans le travail de M. Kuemmel.

(1) *Op. l.*, p. 22 et la localisation approximative, pl. IV. *Alt* signifiait-il « médiéval »? « romain »? « juif archaïque »? M. Kuemmel embarrassé a essayé une détermination imprudente en écrivant *sehr alt*. Il complique cela en substituant à l'hypothèse timide sur la forme de l'angle ancien un tracé ferme qui prendra l'apparence d'un fait pour les observateurs superficiels. Ce tracé fait au surplus tout aussi bon marché de celui du *Survey* que de celui de M. Schick... et c'est avec de tels trucages que l'on a constitué les *Materialien?*...

mettent hors de doute que ce blocage énorme existait sur le parcours du rempart de Soliman et que les maçons du XVIe siècle l'ont adopté tel quel. Au nord, c'est plus évident encore, grâce à la régularité plus parfaite et à l'adaptation très exacte au nouvel appareil, adaptation inconcevable si l'on supposait par exemple les blocs gigantesques d'une assise qui mesure 1m,30 de haut insérés après coup sous les petits cubes de l'appareil turc.

Il paraît non moins clair que les deux sections furent jadis reliées au même point que le saillant actuel et sous un angle de même nature, puisque les orientements sont identiques et que les assises inférieures de *EF*, à peine en retrait de 2 mètres sur l'angle moderne, ne montrent pas la plus légère déviation d'axe. On conclura seulement que les deux pans de muraille antique sont antérieurs à 1538, date initiale des travaux de Soliman. Mais quelle muraille antique sur ce point de la ville peut avoir été conçue dans le style de *CD?* Et pour qu'on n'ait pas la tentation d'en isoler le fragment septentrional sous prétexte d'exécution moins négligée, voici la preuve qu'il relève d'un ingénieur ni plus soigneux, ni moins pressé. A 6 mètres de l'angle, dans l'assise actuellement à la surface (pl. II, 1) du sol, un chapiteau de pilastre (d'angle?) a été employé à la renverse en guise de pierre d'appareil courant. Moins mutilé ou complètement dégagé, ce chapiteau à triple rang de feuilles grasses — à peine découpées à la base et retombant à l'extérieur par la pointe effilée — pourrait sans doute être classé et approximativement daté. Tel qu'on le voit, une certaine analogie avec des chapiteaux d'époque romaine en Palestine pourrait peut-être le faire attribuer aux temps hérodiens (1). On ne peut en tout cas songer à le faire remonter plus haut et, de toute façon, il résulte au moins de sa présence que ces murs soi-disant « très anciens » ne remontent pas au delà du Ier siècle ap. J.-C. C'est déjà une information précieuse.

Sur cette donnée ferme se grefferait une facile hypothèse : le chapiteau ainsi daté se rattacherait sans effort à l'architecture de la fameuse tour Pséphina érigée au voisinage. De là à se remettre en mémoire la prise de la tour — sans doute démantelée, — le camp

(1) On lui comparerait, en effet, pour le motif spécial de l'ornementation, un chapiteau du tombeau d'Hélène d'Adiabène (*Qobour es-Salâṭîn*), un chapiteau du temple de Si'ah dans le Ḥauràn (DE VOGÜÉ, *Syrie centrale; architecture*, pl. 4 6), une base ornée et un chapiteau du temple de Soueidâ (*Ibid.*), surtout le chapiteau de pilastre d'ʿAraq el-Emîr (DE VOGÜÉ, *Le Temple...*, p. 40, fig. 24 — moins exact dans la planche gravée qui accompagne le mémoire de M. DE SAULCY, *Les monuments d'Aâraq-el-Emyr; Mémoires de l'Institut...*, XXVI, 1867, p. 83 ss.; cf. p. 101 et pl. VI —). Tous ces monuments peuvent être datés avec précision du second siècle avant notre ère (ʿAraq el-Emîr) au premier siècle après.

de Titus en cet endroit, l'amorce et la fermeture du mur de circonvallation, il n'y aurait qu'un pas. Or les débris de vieux blocage ne s'expliqueraient-ils pas de manière satisfaisante comme sections du retranchement romain ou de la muraille de blocus?

J'avoue avoir vécu quelques semaines un peu alléché par cette hypothèse. A force de séances devant le chapiteau et de discrètes opérations — il s'agit du rempart! — pour le dégager le mieux possible des éclaboussures et des paquets de mortier, je crois bien qu'il faut décompter. La base du chapiteau est nettement bulbeuse. L'arête des feuilles dans l'ordre inférieur, saillante et étriquée, s'harmonise mal avec celle — plus molle et élargie dans le bas — des autres rangs. Enfin et surtout la face latérale du bloc attaché offre nettement les stries diagonales caractéristiques du travail médiéval (pl. II, 2). Et du coup c'est une belle douzaine de siècles plus bas qu'il faut chercher l'occasion historique des travaux qui ont fait échouer la pièce en cet endroit.

Plus soucieux de fournir à l'étude des informations positives que des théories, je réserverai pour le moment toute nouvelle hypothèse. On pourrait à la rigueur concevoir un premier remploi du chapiteau à l'époque des Croisades : une retouche du bloc adhérent expliquerait les stries. Il y aurait alors lieu d'examiner minutieusement la sculpture en elle-même, pour s'assurer si oui ou non c'est l'œuvre d'un sculpteur du XIIe-XIIIe siècle ou du Ier (1). Sous réserve d'une démonstration technique hors de propos ici, on tiendra en définitive ce chapiteau pour une pièce médiévale.

(1) Engagé dans cette voie, il importe de retrouver d'abord, si possible, les pièces analogues signalées à diverses époques dans la maçonnerie du rempart et précisément, à ce qu'il semble, dans la région voisine. Cf. SALZMANN, *Jérusalem ; étude et reproduction photogr...*, p. 46 s. et renvoi à la « grande édition », que je n'ai pas sous la main. Ces sculptures, qu'il jugeait « ni grecques, ni romaines », sont situées « dans l'un des flancs » du *Qasr Djâloud* (Pséphina ?); les croquis insérés dans le texte sont inutilisables et montrent tout au plus l'analogie du motif ornemental. DE SAULCY, *Voyage en Terre Sainte*, II, 130 ss., retrouve en 1863 les « fragments judaïques » photographiés dix ans plus tôt par Salzmann. Sans l'affirmation explicite que ce sont les mêmes, on ne le conclurait pas de la juxtaposition des croquis ; d'autant que les quatre fragments vus par le nouvel explorateur sont « derrière le Qasr-Djaloud... dans la muraille du rempart » (p. 130 s.). Ils sont attribués au IVe siècle avant l'ère chrétienne (p. 134), ce qui demande contrôle. Il y aurait un spécial intérêt à situer le fragment que M. Clermont-Ganneau signale comme « du même style étrange » que ceux de M. de Saulcy (*Archaeol. Res.*, I, 236). Cette « grande pierre sculptée..., débris d'un chapiteau de pilastre d'angle ou d'une frise, avec de larges feuilles d'une plante aquatique repliées au sommet », ressemble comme une sœur à notre pièce. A telle enseigne, que sans la précision habituelle dans les informations du savant maître, je n'hésiterais pas à identifier les pièces, en supposant que l'encrassement de boue et de mortier a dérobé les indices médiévaux à l'œil si exercé de M. Cl.-Ganneau. La localisation « derrière un des nouveaux magasins bâtis en 1868 » exclut cependant l'identité avec le chapiteau toujours apparent dans le terrain

Au nord des magasins neufs l'escarpe occidentale s'infléchit au nord-est, comme pour prendre une marche parallèle au front septentrional du rempart. Son dégagement sommaire a été interrompu au point *H*, 7 mètres environ avant que son prolongement normal l'amène sur une autre escarpe, moins régulière, assez nette cependant. Celle-ci barre le fossé du nord au sud et vient buter un peu obliquement contre la muraille moderne. L'apparition de cette paroi de roc n'est pas sans créer une difficulté, que résoudrait bien l'hypothèse, émise naguère par M. Schick, d'une porte de la ville en cet endroit. Attendons le hasard heureux de quelques sondages dans le terrain vague, à l'orient, pour examiner de plus près l'hypothèse, discuter le passage du fossé et décrire plus en détail les « antiques restes » signalés aussi dans ce terrain.

Un peu en retrait sur cette chaussée rocheuse est appuyé un mur de soutènement en pierres sèches, car le niveau est surélevé de $1^{m},50$ à 2 mètres à l'orient (1). Un pan de mur, *G*, plus ancien, mais non moins négligé, est posé à peu près à l'aplomb de la paroi de roc. Dans ces quelques mètres carrés de maçonnerie on peut voir un débris mouluré, un jambage de porte, des moellons, des blocs frustes ou lisses, liés dans un mortier peu résistant, mais sans la moindre prétention d'appareillage, ni souci de solidité. Cela ne peut guère être que de très basse époque arabe (2).

Au total le bénéfice archéologique des récents travaux en ce lieu

vague au nord de l'angle. Il est vrai que, pour remettre tout en cause, il y a la localisation indiquée par deux points peu concordants : « near the Jaffa Gate (at the North-West angle of the city) ». D'ailleurs il ne saurait plus être question de discuter ces débris avec les principes archéologiques de MM. Salzmann et de Saulcy, ou à travers des reproductions élégamment infidèles, et la suite de l'étude à ce sujet supposera la juxtaposition de quelques clichés photographiques.

(1) Dans l'état de choses actuel nous n'avons pu revoir le canal indiqué sur ce mur par M. Schick, *op. l.*, p. 22, pl. IV, *tt*, déjà signalé en 1849 par Gadow, *ZDMG.*, III, 41.

(2) Le relevé exécuté sera tenu en réserve provisoirement. Aucune trace saisissable du « vieux mur » enregistré par M. Schick, *op. l.*, p. 23, pl. IV, *U*, et localisé en pointillé sur notre plan d'après le sien, quelque peu *approximatif*. En tout cas, le raccord de *UU'* à la ligne *AB* tel qu'il était proposé n'existe pas : le mur aurait laissé quelque trace aux diverses profondeurs qu'on vient d'atteindre sur son parcours supposé. Dans la dernière réédition partielle du *Survey*, mais surtout dans la carte de Kuemmel, ce prétendu mur est tranquillement attaché à l'angle même de la muraille de Soliman (cf. *xx'*, plan) ; j'ignore les documents sur lesquels repose ce tracé et je crains qu'il n'y ait là quelque fausse adaptation du renseignement fourni par M. Schick. Mais du coup ce nouveau tracé est certainement faux. Entre l'angle moderne et l'escarpe *aH* il n'a jamais existé de mur — ancien ni moderne — jusqu'à la profondeur moyenne de 5 mètres sous le niveau de la rue. L'angle de la muraille moderne ne présente pas la moindre trace d'attache d'un prolongement septentrional. Jusqu'à ce que des informations positives sur ce prétendu mur aient été produites, on mettra donc le tracé de M. Kuemmel et de la réédition du *Survey* au compte d'une erreur, dont cependant M. Schick ne saurait être fait responsable.

sera la détermination de quelques points fixes dans la chronologie des vestiges de muraille antiques et la suppression de divers éléments de contrebande. Ce sera surtout la constatation du fossé autour de l'angle nord-ouest du rempart et son aboutissement à l'ouâdy *Rabâby*. On observera que la marche du fossé coïnciderait beaucoup mieux avec le mur ruiné *AB* qu'avec la muraille de Soliman. Ces menus faits prendront leur valeur dans une étude générale de l'enceinte d'Agrippa.

*
* *

Le chômage est persistant aux propylées constantiniens du Saint-Sépulcre. Ajoutons aux premières informations quelques détails enregistrés durant les derniers jours des travaux.

Le sol rocheux de l'antique atrium, vu sur une vingtaine de mètres carrés quand fut rédigée la première note (1), a été déblayé sur une superficie totale de 140 à 150 mètres carrés. Le nivellement — à la règle et au niveau d'eau — opéré dans le court intervalle entre la disparition des derniers décombres et la pose malencontreuse d'un dallage, a donc été facile. Sans présenter pour le moment un nouveau graphique où seraient enregistrées quelques variations insignifiantes, il suffira de renvoyer à la « coupe transversale sur les propylées et l'atrium oriental » (*l. c.*, p. 587). La cote $754^{m},10$, inscrite à $4^{m},80$ à l'ouest de la grande porte, est à inscrire aussi 15 mètres plus loin à l'occident, soit à $19^{m},80$ de la façade.

On n'a trouvé qu'une seule dalle antique apparemment en place.

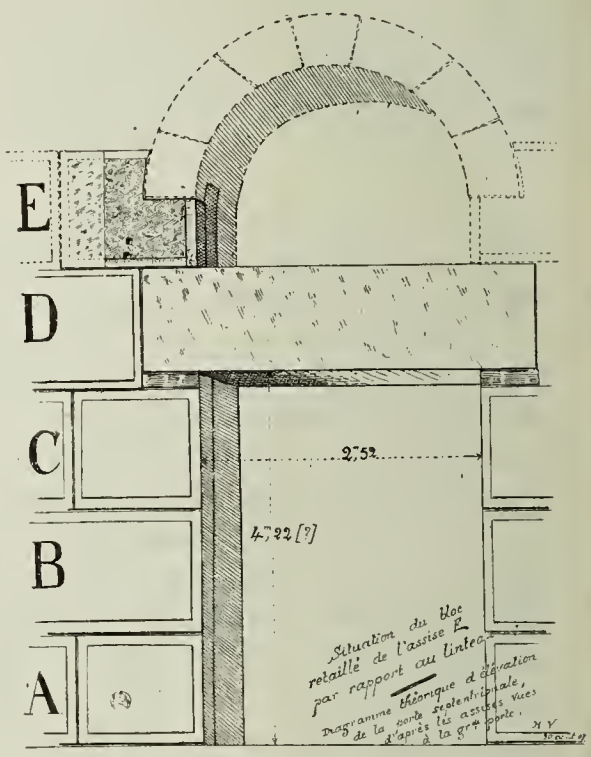
Un gradin en maçonnerie, posé immédiatement sur le roc, est à peu près parallèle au mur de façade, à la distance moyenne de 5 mètres, sur toute l'étendue déblayée. On ne se hâtera pas d'y voir quelque plinthe unie (stéréobate en jargon de métier) pour les colonnes du portique.

La petite porte septentrionale, prise entre deux citernes, demeure toujours bloquée. On n'a même pas dégagé la face antérieure du grand linteau, qu'on peut supposer ornée au centre de quelque emblème chrétien. En déchargeant ce linteau de la maçonnerie moderne, on a fait apparaître un beau bloc d'aspect quelque peu compliqué. Il posait sur le bout méridional du linteau (2). La hauteur est de $1^{m},05$, la largeur actuelle de $0^{m},81$ à la base, l'épaisseur moyenne de $0^{m},66$ — la face intérieure n'est pas dressée. — Le champ extérieur (face est)

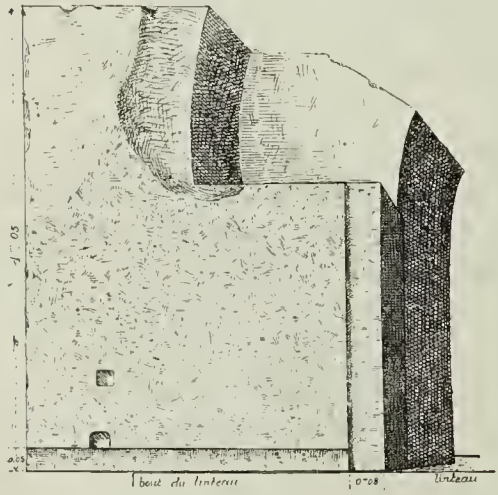
(1) *RB.*, 1907, p. 592.

(2) A l'aplomb exact du pied-droit autant qu'il a été possible de le déterminer par l'intérieur.

est finement taillé, avec un refend de $0^m,05$ de large et $0^m,01$ de profondeur et deux trous de scellement. Le refend n'existe plus qu'au bas de la pierre; deux grands éclats ont emporté irrégulièrement le haut. Le bloc est cassé à gauche, sans retaille. A droite, on a ravalé le bord sur une largeur de $0^m,18$ en coupant le refend inférieur. L'exécution de cette plate-bande diffère d'ailleurs de celle du refend (1). Une bande analogue, plus large et légèrement biseautée, fait saillie sur la face latérale dressée au ciseau mais non layée et s'arrondissant vers le haut en arc de cercle. Une entaille profonde, aux parois frustes, est creusée dans l'angle supérieur, à droite.



Il n'est pas malaisé de reconnaître sous ces transformations un des grands blocs de la vieille muraille à refends : ce qui accentue la preuve que cette muraille a été adaptée après coup par les constructeurs byzantins à la façade d'un nouvel édifice.



Sauf erreur de quelques centimètres au maximum étant donné la difficulté du raccord dans l'état du chantier, le sommet du linteau est au niveau précis de l'assise D au montant méridional de la grande porte. Le bloc retouché — qu'il ait été ou non remis en sa place très exacte après insertion du linteau — appartiendrait donc à une cinquième assise, E, comptée à par-

(1) Tandis qu'elle est l'équivalent technique le plus précis de la bande taillée de seconde main autour de la grande porte; cf. *RB.*, 1907, p. 589.

tir du roc. L'architecte constantinien se réservant de couvrir ce bloc, comme tout le reste, d'un placage qui dissimulerait les retouches, l'a massacré pour en faire un puissant sommier à l'arc de décharge ménagé au-dessus de son linteau (1). Aucune pièce correspondante n'a pu être observée à l'autre retombée de cet arceau; la maçonnerie arabe descendait de ce côté jusqu'au niveau du linteau.

Une maladresse de constructeur bien intentionné a fait déplacer cette intéressante pièce. La porte devant être dégagée, il ne fallait appuyer aucun mur sur le vieux linteau. On a donc résolu de fixer là une ouverture dont ce linteau ferait le seuil. L'ouvrier appareilleur, engagé sur « sa tête et son œil » à laisser bien apparent le bloc antique, se trouvait dans l'embarras pour le raccorder au montant de sa nouvelle porte. Comme j'arrivais une après-midi au chantier, il me montra sa solution : le bloc était installé à la renverse au bas du jambage sur le côté opposé à sa situation primitive; il ne gênait plus trop l'alignement et « on voit la *sculpture* », concluait, non sans fierté, l'excellent homme... il ne restait qu'à déplorer de n'avoir pas pris la veille une photographie qui appuierait le croquis présenté.

*
* *

Sur une invitation personnelle de M. l'architecte Spyridonidis, M. Hanauer a eu récemment la bonne fortune d'étudier les sous-sols du nouvel édifice grec près de la porte *Sitty Mariam* (2). Cette fois, du moins, il enregistre que, de l'aveu même du constructeur, l'endroit a été « légèrement transformé ». On lui saura gré d'avoir signalé en sa courte note « un morceau d'aqueduc ou d'égout taillé dans le roc et tournant vers l'est ». Mais le moindre bout de croquis ferait mieux l'affaire des curieux, surtout si le distingué architecte eût bien voulu lui communiquer quelques relevés établis avant la légère transformation...

Les remblais énormes — qualifiés de *fouilles* — sur la pente occidentale de Gethsémani sont achevés et les nouvelles plantations, y compris un *martyrion* de S. Étienne, prospèrent déjà. La terre dont on avait besoin a été acquise tout à côté, le long de la route moderne, en remontant vers le carrefour de *bâb Sitty Mariam*. A vrai dire, il n'y avait là qu'une couche diversement épaisse de vieux décombres passés à l'état de terreau; ce n'en était que mieux pour la destination

(1) La moulure faisant saillie sur la face latérale devait constituer une feuillure pour la claire-voie ou les dalles ajourées de cette imposte.

(2) *Quart. Stat.*, janvier 1908, p. 7.

qu'on avait en vue : créer des terrasses où puissent pousser des arbres et se développer quelques constructions. En enlevant cette terre on a découvert des vestiges assez insignifiants de constructions arabes en matériaux de remploi — peut-être quelque vieux poste militaire au carrefour, ou une simple guérite d'officier de douane analogue à la baraque en bois dressée aujourd'hui sur le bord opposé du chemin. Il n'y a vraiment pas lieu de publier croquis ni plan de ces méchantes ruines. Un peu plus au sud, vers le tournant de la route, — juste au-dessus du rocher choisi depuis une cinquantaine d'années pour remplacer un *sanctuaire* que la route carrossable allait déplacer, — on a ouvert deux petites cavernes funéraires analogues aux nombreuses autres éventrées dans le percement de la route. J'ignore si on y a trouvé quelques restes de sépultures et les cavernes elles-mêmes n'offrent d'autre intérêt que leur présence en cet endroit, en bordure sur l'antique voie à escaliers.

*
* *

Pour le pire dommage de l'archéologie, voici que la colline dite d'Ophel va redevenir un quartier habité. Déjà on avait charrié en ville et à Siloé les vestiges de constructions anciennes signalés par les fouilles sommaires. Des maisons s'élèvent maintenant sur plusieurs points de la cité primitive. Dès qu'on ne trouve plus de vieux matériaux à pied d'œuvre, on installe une mine sous les parois de quelque citerne lézardée ou d'une chambre dans le roc. Deux ou trois poignées de poudre bien réparties ont vite abattu les quartiers de roche qu'on débitera ensuite en moellons. Quand on n'ose pas aller si rondement en besogne, on attaque l'un ou l'autre des escarpements de la colline. L'été dernier, un notable de Siloé s'est choisi l'emplacement d'une maison vers le milieu de la terrasse centrale d'Ophel, et il a ouvert sa *carrière* à quelques pas de là vers l'occident, sur une muraille rocheuse qui paraissait représenter au mieux l'escarpe artificielle de la colline du côté du Tyropœon. On a tiré de là, sans direction suivie d'exploitation, 90 à 100 mètres cubes de pierre. Quelques étroites plates-bandes de terre rapportée constituent maintenant un jardinet au point où se dressait la paroi de roc il y a six mois.

Sur leur chemin les carriers ont rencontré un pavement de mosaïque intact et un large canal dans le roc. Ce qui a été vu de la mosaïque, au point où la destruction a été interrompue, est un pavement très ordinaire, avec semis de cubes de couleur sans dessin bien saisissable. Le canal n'est plus qu'un tronçon sans intérêt. Au dire de quelques

ouvriers, il serait en relation avec une citerne dans laquelle on descendrait par une bouche quadrangulaire, ou plutôt par une sorte de cheminée à entailles latérales dans le roc. Un tel dispositif est naturellement assez insolite pour une citerne. Je n'ai pu me faire mieux renseigner et la plus grande réserve s'impose avec les informations venues des gens de Siloé. Très experts aux fouilles et mis au courant, par des questionneurs inexpérimentés ou indiscrets, de ce qu'on cherche aux abords de Jérusalem, ils ont en réserve d'inépuisables renseignements à échanger contre la monnaie des chercheurs prompts à donner et peu soucieux de contrôle. Tout contrôle, dans le cas, m'est demeuré jusqu'ici impossible. L'information est livrée pour ce qu'elle vaut, dans l'espoir que quelqu'un puisse la préciser.

H. Vincent.

RECENSIONS

I. — **Der Menschensohn**, *Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, von Dr. Theol. Fritz Tillmann, repetent am Collegium Albertinum in Bonn ; in-8 de v-181 pp. Fribourg im B., dans les *Biblische Studien*, XII, 1 et 2; Herder, 1907.

II. — **Das messianische Bewusstsein Jesu**, ein Beitrag zur Leben — Jesu — Forschung, von H. J. Holtzmann; in-8 de vii-100 pp. Tübingen, Mohr, 1907.

III. — **The Life of Christ in recent research**, by William Sanday, D.D., etc.; in-8 de vi-328 pp. Oxford, Clarendon Press, 1907.

I. — Le titre choisi par M. Tillmann : *le Fils de l'homme, témoignage que Jésus se rend à lui-même de sa dignité messianique, recherche de théologie biblique*, indique non seulement le sujet traité, mais encore la conclusion adoptée. Cette étude est un début extrêmement distingué, qui a très justement valu à son auteur le titre de docteur en théologie. Elle est divisée en six chapitres : histoire du problème, ou examen des solutions proposées ; enquête philologique et aperçu sur l'Ancien Testament; le fils de l'homme dans Daniel et les Apocryphes; le fils de l'homme dans le Nouveau Testament; les espérances messianiques des contemporains de Jésus; comment expliquer l'absence du titre en dehors des Évangiles?

Le premier point est traité d'une façon assez complète. On assiste successivement à la phase théologique représentée par les Pères et les théologiens jusqu'à nos jours, à la phase historique inaugurée par Baur, à la phase philologique inaugurée par Lietzmann. M. Tillmann concède très rondement que jusqu'en 1869, où parut dans la *Theologische Quartalschrift* (LI, 600-657) une étude de M. Krawutzcky, aucun catholique n'avait reconnu nettement le caractère messianique du titre Fils de l'homme. Ceux mêmes qui avaient noté son point de départ dans Daniel (vii, 13) l'expliquaient comme marquant la nature humaine. Ils voyaient donc dans ce vocable une base pour le dogme des deux natures. Maldonat a poussé l'opposition à l'extrême en écrivant (1) : *Non enim Christus, ut se Messiam illum a prophetis praedictum, sed contrario prorsus consilio, ut se maxime abjiceret, et quasi humi prostratus sententiam exciperet, filium hominis dixit.* Et ailleurs avec une précision merveilleuse (2) : *Simili fortasse ratione Christus, quia Deus erat, et filius Dei, quasi antithesi quadam eum de se, ut homine, loquitur, filium hominis vocat; non quod alius, sed quod aliter filius Dei, quia Deus, et filius hominis, quia homo esset quemadmodum Augustinus indicavit* (3). Une tradition si continue donne à réfléchir. M. Tillmann,

(1) Sur Mt. 16. 13.

(2) Sur Mt. 8, 20.

(3) Il est du moins très piquant de constater que M. Holtzmann explique de la même manière la pensée particulière de Mt. 16, 13 et 22, 41-45. Beiderorts erscheint dieser Evangelist als der Theologer welcher im Menschensohn die Kehrseite des Gottessohnes sieht und damit die Lehre von den zwei Naturen anbahnt (*Das messianische Bewusstsein Jesu*, Tübingen, 1907). Le revers de la nature divine c'est bien l'antithèse de Maldonat. La rencontre est évidemment fortuite.

qui est extrêmement conservateur en matière de critique littéraire, s'en écarte très délibérément, en s'appuyant sur les RR. PP. Knabenbauer et Fonck. On ne prétend nullement ici attaquer la parfaite orthodoxie de sa solution, mais faire remarquer que l'autorité des Pères est beaucoup plus grande quand il s'agit de questions théologiques où l'intensité de leur sens religieux et leur sainteté leur donnaient ces lumières spéciales qu'aime à rappeler l'Encyclique *Pascendi*, plutôt que dans les questions de critique littéraire qu'ils n'ont ni examinées, ni même soupçonnées. Le plus sage serait donc peut-être, tout en développant l'étude historique qui place le titre de Fils de l'homme en pleine lumière, de ne pas négliger ce qu'on pourrait appeler l'impression traditionnelle.

Dans cette première partie — comme dans tout le volume — on voit clairement que M. Tillmann fait très peu de cas des écrivains français. Ce n'était point une raison pour maltraiter si fort le P. Rose dont la conclusion était précisément celle-là même qu'a adoptée M. Tillmann (1), ni pour passer sous silence M. Monnier par exemple et Mgr Batiffol (2).

Dans la discussion philologique, M. Tillmann aurait pu insister davantage sur le bon droit de M. Dalman, dont l'opinion cadre parfaitement avec son système. Il est vraiment étrange que M. Wellhausen reproche à M. Dalman d'avoir dit que *barnacha* ne pouvait pas être regardé comme l'original de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (3). M. Dalman a seulement dit — et prouvé — que les Araméens anciens avaient une autre expression pour dire « homme », et qu'on peut donc supposer que *bar enach*, synonyme de l'hébreu *ben adam*, avait à l'origine une certaine emphase, ou appartenait au style poétique (4). Cela doit être philologiquement l'anneau intermédiaire qui permet de souder à la vision de Daniel le terme ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, devenu dans l'évangile un terme technique, duquel on ne peut trouver d'équivalent araméen que *barnacha*.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, on paraît convenir aujourd'hui que les études philologiques si distinguées de MM. Lietzmann, Dalman et Fiebig ne peuvent résoudre le problème posé par les textes évangéliques.

Aussi voit-on toujours en présence deux solutions radicales extrêmes. Étant admis de tous que les derniers textes entendent par Fils de l'homme celui qui doit venir dans la gloire, expressément rapproché de celui qu'avait vu Daniel, les uns admettent que Jésus a pris ce titre, avec une pleine conscience de sa valeur, — les autres prétendent que la tradition chrétienne a imposé à Jésus une pensée qui lui était étrangère; il n'aurait donc jamais parlé du Fils de l'homme, mais de l'homme, *barnacha*, et c'est la traduction trop littérale de ce mot composé qui aurait introduit une méprise dans les documents.

Il va sans dire que M. Tillmann se range dans la première catégorie, qui comprend le plus grand nombre des critiques modérés, même incroyants, et que nous nous y rangeons avec lui. Mais, même dans ce groupe il y a place à bien des nuances, car aucune question du N. T. n'est plus difficile, soit en elle-même, soit surtout à cause de l'infinie multiplicité des opinions. Très probablement cependant on ne reverra pas paraître des tenants de l'Homme idéal, de l'Homme en soi, que Jésus aurait affecté d'être, en philosophe grec, plutôt qu'en prophète hébreu.

(1) Excepté sur l'interprétation de Daniel, où M. Tillmann nous paraît plus près de la vérité, et pour l'influence du Livre des paraboles d'Hénoch qu'il nous paraît avoir exagérée.

(2) Dans la théorie de Mgr Batiffol, le titre se rattache à l'A. T. surtout par Ézéchiel; de la vision de Daniel il écrit : « C'est un être purement symbolique, mais symbolique de gloire et de victoire et qu'il n'est pas possible d'identifier avec le serviteur souffrant et crucifié que Jésus désigne sous le titre de « fils de l'homme » (*L'enseignement de Jésus*, p. 197).

(3) *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 39. Berlin, 1905.

(4) *Die Worte Jesu*, pp. 191-219.

Puisque Jésus a pris une expression qui figurait dans Daniel, il faut de toute nécessité expliquer d'abord ce texte mystérieux et même obscur.

M. Tillmann commence ici la partie vraiment personnelle de son étude. Pour dire notre impression d'un mot, elle est trop rectiligne, trop intransigeante, allant droit au but et se servant des textes comme d'arguments pour démontrer une thèse, au lieu de se pénétrer du sens individuel de chacun, selon la portée précise de son contenu historique. La thèse paraît être que le titre de Fils de l'homme est un titre spécifiquement messianique, figurant comme tel dans Daniel, et adopté tout fait par Jésus, qui y a ajouté seulement la vocation aux souffrances.

Or en mettant dans Daniel plus que le texte ne contient explicitement, on diminue l'originalité profonde de la pensée de Jésus; il a bien plutôt pris un titre qui n'avait point une spécification messianique trop précise dans la vision des signes, pour insister sur la nature humaine que Lui avait revêtue avec ses conditions d'humilité et de douleurs.

Et d'abord le texte de Daniel. M. Tillmann a raison de rejeter l'équation, qui paraît d'abord si démonstrative, proposée par toute la critique indépendante. Celui qui apparaît, semblable à un homme, reçoit l'empire (VII, 14); plus loin (VII, 27), les saints reçoivent l'empire, donc le « semblable à un homme » égale les saints. De même que les bêtes symbolisent les règnes païens, il est le symbole du règne des saints. Cette rigueur mathématique ne tient pas compte du caractère d'une apocalypse. En fait, Daniel, qui aurait pu si facilement s'expliquer de la sorte, s'est bien gardé de le faire. Ses symboles sont collectifs, mais ils sont aussi individuels (1). Ici l'inconnu ne peut même pas représenter Israël, puisqu'il vient avec les nuées, ou plutôt sur les nuées (2), c'est-à-dire du ciel, au moment où le peuple des saints est engagé sur la terre dans la lutte avec la bête. S'il n'est qu'un symbole, il serait le symbole de la victoire, mais comme on lui donne l'empire, il est donc plutôt celui qui inaugure la victoire.

En tout cela nous sommes d'accord avec M. Tillmann. Mais il ajoute des arguments qui sont moins solides. Par exemple il insiste sur l'impression que font les versets 13 et 14 quand on les isole du contexte, — mais on ne doit pas isoler les textes à expliquer de leur contexte; il demande qu'on fournisse ailleurs un symbole semblable, — mais on n'est pas tenu de satisfaire à cette exigence; — il note que les bêtes avaient déjà des sentiments humains; le voyant aurait donc opposé des hommes à des hommes; — réponse : il opposait des saints à des hommes abrutis. Tout cela ne porte donc pas. Ce qui est encore bien plus grave, et de nature à égarer, c'est cet argument : Si Daniel n'avait pas présenté le Messie personnel (3), il aurait donc annoncé un royaume sans roi; or aucun Juif de ce temps ne pouvait l'admettre. — Mais pourquoi Daniel n'aurait-il pas conçu le règne de Dieu comme une théocratie, comme un renouveau de l'état idéal, d'après Samuel, qui avait précédé l'institution de la royauté? Ne pas parler du Messie n'est pas s'inscrire en faux contre l'espérance du Messie; combien de prophètes n'y font aucune allusion en décrivant les temps du salut!

(1) Nous avons indiqué les grandes lignes de cette interprétation, *RB.*, 1904, p. 504 s.

(2) Avec Dalman, Tillmann, etc.

(3) M. Tillmann pose le dilemme : ou le Messie personnel, ou un symbole; ou le Messie personnel, ou Jésus a mal compris le passage et n'avait pas le droit de prendre le titre pour lui comme Messie. C'est beaucoup trop dire : Jésus n'était pas tenu de dire comment il comprenait Daniel, ni obligé de prendre ses termes tels quels. Même si le Fils de l'homme n'était d'abord qu'un symbole, il pouvait très bien les adopter avec le sens que leur avait donné la tradition, tout en marquant le point de départ du dévelo pement qu'ils avaient atteint. Ce tout ou rien est assez téméraire.

Le psaume XVIIe de Salomon, lui-même, tout rempli qu'il est du règne du Messie, a bien soin de noter que son règne sera proprement le règne de Dieu.

Donc Daniel a pu se borner à faire paraître à nos yeux un être surnaturel, se manifestant sous les traits d'un homme, distinct de l'Ancien des jours, quoique placé près de lui, sans affirmer le moins du monde que cet être surnaturel deviendrait homme sur la terre, serait fils de David, et le Messie attendu. La conclusion si ferme de M. Tillmann que l'inconnu de Daniel sera Dieu et homme (1), et le roi attendu ou le Messie, dépasse de beaucoup la portée du texte.

Il est vrai qu'en fait, les Pères ont eu raison d'y reconnaître Jésus, mais cela n'a été possible qu'après l'affirmation de Jésus lui-même. Le terme de Messie, que nous ne pouvons éviter, introduit un peu de confusion quand il s'agit de l'A. T. L'Écriture allait tout entière vers Jésus, par des voies différentes, qui convergeaient vers lui, mais dont la convergence demeurait inconnue de ceux qui étaient placés au point de départ. Elles étaient assez distinctes pour qu'on pût, à moins de lumières spéciales, les croire parallèles. Les prophètes avaient annoncé que Dieu viendrait personnellement sauver son peuple; que Dieu susciterait un fils de David, qui serait aussi un sauveur; que Dieu élirait un serviteur pour annoncer aux nations la nouvelle du salut; que ce serviteur expierait les péchés du peuple par ses douleurs et par sa mort. Daniel, lui, entrevoit dans le ciel un être surnaturel distinct de Dieu, et, semble-t-il, son égal, ou peu s'en faut — les précisions sont réservées à l'avenir. Cet être surnaturel donnera le signal du triomphe des saints et recevra avec eux le règne. Le Messie serait-il en même temps le serviteur? serait-il Dieu venant sauver son peuple? serait-il cet être surnaturel? On pouvait le conjecturer, non le conclure avec une assurance absolue, et cela est si vrai que le livre des Paraboles d'Hénoch, où M. Tillmann reconnaît l'écho de Daniel, n'attribue à son Fils de l'homme aucune existence terrestre. Ce ne sont point là des subtilités, mais des précisions qui seules permettent de comprendre pourquoi Jésus s'est désigné comme Fils de l'homme et comment il pouvait le faire, sans être d'abord pris pour le Messie.

Aussi trouvons-nous fort exagéré ce que dit M. Tillmann de l'influence du livre des Paraboles. Quoique je regarde plusieurs passages de ce livre comme interpolés dans le sens chrétien, j'estime avec M. Tillmann et la grande majorité des critiques que son Fils de l'homme vient de Daniel, qu'il n'est pas encore devenu terme technique, quoiqu'il ait avancé dans le sens d'un individu, jouant un rôle plus déterminé. Mais je ne saurais concéder qu'on puisse fixer la date de ce livre avec quelque certitude avant l'ère chrétienne, ni surtout qu'il ait rivalisé en popularité avec le livre de Daniel, ni qu'il ait conservé vivantes des pensées auxquelles la prédication de Jésus sur son royaume et sa personne pouvait se souder (2). Le P. Rose avait beaucoup mieux vu que Jésus n'avait rien à prendre dans ces élucubrations beaucoup trop célestes, qui auraient réduit à rien le rôle terrestre du Messie, ou plutôt, dans le livre des paraboles d'Hénoch, il n'y a plus de Messie, il est remplacé par un être transcendant. Lorsque M. Tillmann ajoute que le IVe d'Esdras est en recul sur le livre des Paraboles, il faut s'entendre. Il a beaucoup atténué l'origine surnaturelle de l'Homme. En le faisant sortir de la mer, il le fait rentrer dans les conditions normales du Messie juif, longtemps caché (3); mais, en même temps, il lui donne vraiment le rôle d'un Messie, en dépeignant son action avec des traits empruntés au psaume II.

(1) P. 95 : er ist zwar Mensch, aber er ist nicht bloss Mensch... il n'était pas homme du tout, le Verbe n'était pas encore incarné, et il n'est pas dit ici qu'il dût le devenir.

(2) TILLMANN, *l. l.*, p. 160.

(3) Et précisément dans la mer (d'après *Berechit r.*) où il séjournera 400 ans (*Pugio fidei...*, fol. 281).

La discussion des textes évangéliques est conduite par M. Tillmann avec une grande rigueur, on dirait presque avec raideur. Tout marche droit à la conclusion : « aucun passage relatif au Fils de l'homme n'échappe à la signification messianique, et le plus grand nombre de beaucoup ne permet que celle-là (1) » (p. 147).

La première partie de cette phrase insinue qu'il pourrait y avoir des nuances; il eût été plus intéressant de les faire ressortir que d'empêcher ces textes d'échapper à la signification messianique en les faisant rentrer dans la même catégorie que les autres.

Nous ferons ici deux remarques. Il est impossible d'aborder l'exégèse critique des évangélistes sans tenir compte des particularités qui résultent pour chacun du but et du genre d'esprit de son auteur. Il y a des divergences qu'il faut savoir reconnaître. Si M. Tillmann avait d'abord bien mis en lumière que tel évangéliste a mis le Fils de l'homme, là où un autre disait plus simplement et plus naturellement *je*, il est probable qu'il n'aurait pas soutenu, contre toute vraisemblance, que c'est saint Matthieu qui a retenu les termes mêmes de Jésus dans la question : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme (2)? » Quand on a établi que ce terme désigne le Messie, peut-on placer dans la bouche de Jésus cette interrogation qui renferme la réponse? Sans attribuer à saint Matthieu les intentions un peu bien raffinées que lui prête M. Holtzmann (3), on peut supposer qu'il a, sans y attacher trop d'importance, remplacé le pronom personnel par un terme qui avait fini par en devenir synonyme (4), d'autant que Jésus continue : « Et vous, que dites-vous que je suis? »

La nuance est encore plus appréciable entre Mc. 2, 28 et Mt. 12, 8. Le texte de saint Marc ne prend la couleur messianique qu'en traduisant ὥστε comme il ne peut pas être traduit. M. Tillmann finit par en convenir dans une note (5) où il suppose que ὥστε est la traduction incorrecte d'une particule araméenne (6). En tout cas, c'est bien le texte de Marc; ne vaut-il pas mieux reconnaître que saint Matthieu a insisté davantage sur le sens messianique?

On emploie ici le terme de messianique, mais, et c'est notre seconde remarque, il y aurait lieu de faire place ici à la tradition des Pères en prenant messianique non pas dans le sens strict, mais dans le sens large.

Les Pères, du moins quelques-uns (7), n'ont pas méconnu le rapport entre le vocable de Fils de l'homme et la vision de Daniel, mais ils ont toujours affirmé que ce terme connotait la nature humaine comme partie intégrante de la personne de Jésus. Et cela n'est pas sans raison, surtout si l'on s'attache aux premiers textes.

Nous avons déjà dit que le terme de Fils de l'homme, même pour ceux qui pensaient à Daniel, n'évoquait pas nécessairement l'identification avec le Messie, fils de David. Et ce n'est point non plus ce qu'indiquent les premiers textes évangéliques. Jésus n'y marque point qu'il est le Messie, tout en revendiquant une puissance sur-

(1) ... dass keine Menschensohnstelle sich der messianischen Deutung entzieht, und dass die weitaus grösste Zahl derselben nur diese zulässt.

(2) Mt. 16, 13.

(3) *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 72.

(4) Cf. Mt. 5, 11 ἕνεκεν ἐμοῦ et Lc. 6, 22 ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου et Mt. 10, 32 avec Lc. 12, 8; Mc. 8, 31 et Lc. 9, 22 avec Mt. 16, 21.

(5) P. 130, note de la page précédente.

(6) On ne voit pas bien après cela pourquoi, quelques pages plus loin, M. Tillmann s'indigne si fort contre ceux qui recourent à un texte araméen sous-jacent mal compris ou peut-être simplement mal lu. L'erreur peut être attribuée à la transmission des premiers copistes; ce n'est donc pas le lieu de dire : Sollen denn die Evangelisten den Einfällen unserer Gelehrten Zuliebe ihre Muttersprache schlechter verstanden haben als ein Studiosus der Theologie? (p. 136, n. 1).

(7) Il suffira de citer ici saint Epiphane (*P. G.*, t. XLI, col. 1008) et Theodoret (*P. G.*, t. LXXXI, col. 1425).

naturelle, le pouvoir de remettre les péchés. D'après M. Tillmann, les Juifs savaient très bien que le Messie aurait le pouvoir de remettre les péchés : c'est ce que M. Dalman nie absolument (1), et on peut l'en croire. J'interprète donc comme M. Tillmann les textes Mt. **9**, 6 ; **8**, 20 ; **12**, 31 s. ; Mt. **11**, 18 s. (2), en ce sens que Jésus y met en relief son caractère surnaturel, mais sans aucune précision messianique, surtout d'aspect glorieux et en signalant plutôt combien il contraste avec sa situation présente (surtout Mt. **8**, 20). Jésus compare Jean à Élie et se donne lui-même pour celui qui doit venir (Mt. **11**, 2-19), mais en faisant allusion à Malachie (**3**, 1), qui ne parle pas du tout du Messie, fils de David, mais de la venue de Dieu et peut-être de son Ange, qui le représente et en est cependant distinct. C'est un critique libéral de premier rang, M. Holtzmann, qui reconnaît que ces textes, surtout d'après saint Matthieu, posent les bases du dogme des deux natures ; et puisque cette interprétation est celle des Pères, il faut s'y tenir.

Ce regard, on dirait volontiers mélancolique, jeté par Jésus sur les ineffables conséquences de son humanité, appelée cependant à une gloire si haute, se rattache très aisément au psaume **8**, et on peut croire, avec d'éminents critiques, que Jésus y reportait sa pensée. En tout cas on saisit ainsi très bien le lien entre ces textes et ceux qui insistent avec une douloureuse énergie sur les souffrances réservées au Fils de l'homme.

Je sais bien que M. Tillmann a noté avec d'autres que Jésus a choisi ce titre de préférence à celui de Messie, pour écarter ce que l'idéal messianique des Juifs avait de charnel et d'incompatible avec sa mission. Le but de Jésus paraît n'avoir pas été seulement de corriger l'espérance messianique, de dire : Je suis le Messie, mais non pas tel que vous l'entendez. Il a plutôt insinué, c'est du moins ce qu'ont compris les Pères : J'incarne toutes les promesses de l'Ancien Testament, que n'épuise aucun titre, pas même celui de Messie. Fils de Dieu, et fils de l'homme, il prend pour lui le titre le plus humble, laissant à ses disciples de confirmer le Fils de Dieu. D'ailleurs ce titre lui convenait comme fondateur du royaume de Dieu, annoncé par Daniel, et s'il en a accepté l'humilité, il en a revendiqué la part glorieuse, en annonçant qu'il viendrait sur les nuées du ciel.

M. Tillmann a expliqué correctement pourquoi l'Église avait renoncé à nommer Jésus Fils de l'homme (3), et maintenu contre les objections de M. Wellhausen et d'autres que ce n'était pas une raison pour suspecter qu'il ait été employé par Jésus. Il nous semble qu'ici il aurait pu prendre plus vigoureusement l'offensive. On nous rebat les oreilles des inventions merveilleuses de la première génération chrétienne. C'est elle qui a tout créé dans le christianisme, en laissant modestement la gloire au fondateur qu'elle s'est donné. Or voici un terme qu'elle n'a jamais employé, qui ne répond donc pas à se saspirations ni au progrès des idées ; elle l'attribue à Jésus avec une unanimité constante. N'est-ce pas la meilleure preuve de sa fidélité à n'attribuer à Jésus que ce qu'elle tient vraiment de lui ?

II. — On comprend assez que M. Holtzmann se place sur un tout autre terrain que M. Tillmann. Le mot de la fin, qui pourrait être le motto de sa récente brochure (4), c'est qu' « aucun théologien protestant de marque ne professe plus la doctrine des deux natures des Symboles » (p. 100). Elle est bien intéressante cette brochure, et prodigieusement riche en renseignements ! Un maître qui est certes au premier rang pour

(1) *Die Worte Jesu*, p. 215.
(2) Et parallèles.
(3) Sauf l'exception bien connue des Actes (7, 56).
(4) *Das messianische Bewusstsein Jesu*, La conscience messianique de Jésus.

l'étendue de ses informations et la pénétration de ses vues, aurait pu se contenter d'esquisser sa manière de voir d'après les sources. C'est le procédé de M. Wellhausen. M. Holtzmann a voulu donner, en même temps que sa pensée, une sorte de répertoire des opinions émises depuis vingt-cinq ans sur le messianisme de Jésus, et spécialement sur le titre de Fils de l'homme. L'Allemagne a naturellement la part du lion dans cet exposé, mais aussi serait-il difficile d'indiquer un point de vue vraiment nouveau qui ait son origine ailleurs. Cette fiévreuse activité, et dans tous les sens, n'est pas synonyme de résultats acquis, bien au contraire ; et M. Holtzmann constate dès le début que les oscillations du pendule ne sont nulle part mieux imitées que dans la critique évangélique. Mais quoi! le pendule marque l'heure, on avance malgré tout, et on n'a pas le droit de se réfugier dans le nirvana.

On avance? peut-être, et on peut espérer en effet que de cette fermentation extraordinaire il sortira quelques bons résultats. Ne peut-on pas déjà constater un sentiment d'impuissance à résoudre les plus graves problèmes sans le secours de la tradition? Personne n'est mieux orienté que l'auteur dans le va-et-vient des systèmes, il y a grand profit à le suivre dans le classement qu'il en fait.

Dans l'ensemble, les critiques du protestantisme sont répartis en deux camps. D'après les uns, Jésus n'a pas pris le titre de Messie, et on sent bien qu'au fond ce titre les gêne : au XXe siècle ! Ils tiennent à Jésus comme maître de doctrine, parce qu'il a révélé une morale plus haute, avec le sentiment religieux qui nous unit au Père. N'est-ce pas le diminuer que de voir en lui un prétendant à réaliser les espérances chimériques de son peuple? Et même si ce messianisme est plus ou moins « moralisé », « spiritualisé », « universalisé », « teinté d'apocalypses », Jésus sera toujours mieux compris de notre temps et même plus acceptable sous ce clair-obscur de légendes messianiques ou ce nimbe d'eschatologie.

On insinue donc assez clairement que la critique historique, chez plus d'un tenant de ce système, dépend de ses scrupules religieux. Son principal champion, celui du moins que M. Holtzmann prend corps à corps, est M. Adalbert Merx, de Heidelberg (1). D'après ce savant, Jésus n'a pas voulu le règne juif; donc il n'entendait pas en être le roi ou le Messie; quant à un messianisme sans le Libérateur d'Israël, c'est de l'eau sucrée sans sucre. M. Wellhausen opine que Pierre et le peuple tenaient Jésus pour le Messie; lui se laissait faire, et on ne sait pas exactement ce qu'il pensait. La première génération chrétienne l'a proclamé Christ ou Messie céleste, ce dont les Évangélistes ont fait le Messie tel qu'il figure dans leurs récits.

Voici maintenant les Messianistes.

Quelques-uns des plus ardents furent précisément ceux qui tenaient le moins à Jésus; ainsi M. de Hartmann : d'après lui, Jésus s'était simplement donné comme le Messie, national et révolutionnaire. C'est le système du messianisme direct.

Cependant il faut bien concéder du moins que l'attitude de Jésus n'avait rien de militaire! Il a donc, ne fût-ce que sur ce point, modifié le messianisme grossier des masses; son messianisme est transformé ou indirect. C'est de beaucoup l'opinion dominante chez les critiques protestants qui rejoignent ici les critiques catholiques; Jésus a entendu le messianisme dans un sens autre que celui des foules; il l'a transformé en une foi religieuse.

Encore faut-il en venir à des précisions. Dans le protestantisme, et spécialement

(1) Avec plus ou moins de conséquence ou de restrictions, figurent dans ce camp Volkmar, qui paraît avoir été le premier (en 1862), P. de Lagarde, E. Havet et aujourd'hui MM. Lietzmann, Wellhausen (situation spéciale), Nathaniel Schmidt (*RB.*, 1907, p. 296-298), W. B. Smith (*RB.*, 1906, pp. 645-647), etc.

dans l'école dite libérale, on accorde volontiers que Jésus a emprunté un concept transitoire à la tradition et à l'histoire; il lui a donné une valeur nouvelle en se déclarant Messie en tant que fils de Dieu — entendez par là l'union du plus pieux des hommes à son Père céleste (1).

C'était l'opinion régnante, au moment où survint le messianisme apocalyptique, et voici comment elle est jugée par le partisan le plus conséquent de l'eschatologie : « Le Jésus de Nazareth qui s'est présenté comme Messie, qui a annoncé le côté moral du règne de Dieu, qui a fondé le royaume des cieux sur la terre et qui est mort, pour donner la consécration à son œuvre, n'a jamais existé. C'est une figure tracée par le rationalisme, animée par le libéralisme, vêtue par la théologie moderne avec [l'appareil de] la science historique (2). »

Et il semble bien que les nouvelles recrues aillent au messianisme eschatologique. Après MM. Baldensperger, J. Weiss, en partie M. Dalman, il faut citer MM. Loisy, Monnier, Mathews, et surtout M. Schweitzer, le plus rigoureusement logique de tous. Jésus est possédé dès le début d'une véritable obsession eschatologique; il sait que le règne de Dieu ne viendra que si on lui fait violence; dans ce but il envoie ses disciples pour provoquer la crise suprême par la pénitence du peuple et au besoin par la persécution. Quand les disciples sont revenus bien portants, Jésus comprend qu'il est appelé à remplacer par sa mort expiatoire la pénitence du peuple, et il accepte de mourir pour revenir glorieux.

Le lecteur averti aura noté que ces vues supposent dans les Évangiles plus d'histoire vraie que n'en admettait l'école libérale (3), et qu'elles rehaussent en partie le caractère surnaturel de Jésus. A la vérité, si on ne se résout pas à reconnaître franchement sa divinité, les affirmations de Jésus ne sont plus qu'une idée fixe, mal justifiée (4), et sa morale n'est plus qu'une morale provisoire, *Interimsethik*, comme M. Schweitzer la nomme expressément.

Il y a donc quelque chose de vrai dans le système eschatologique et qui rentrerait aisément dans la tradition catholique, mais il est nécessaire de le tempérer par d'autres résultats assurés de l'histoire, et par les affirmations de la tradition, de façon à respecter dans leur intégrité la doctrine et la Personne de Jésus.

De son côté, le protestantisme libéral est bien obligé de faire des concessions, tout en maintenant l'essentiel, la portée religieuse et vraiment humaine de l'enseignement du Sauveur.

On comprend maintenant quelle est la position, et quelle sera la tâche de M. Holtzmann. Prouver contre M. Merx que Jésus s'est vraiment dit le Messie, et contre les messianistes directs qu'il ne partageait pas les idées étroites des Juifs, tout en maintenant, contre les eschatologistes outrés, qu'il a fait une œuvre durable, et en leur concédant qu'il se croyait appelé à inaugurer le règne de Dieu à la façon de Daniel.

En d'autres termes, M. Holtzmann admet, et, semble-t-il, avec MM. Schmiedel, Bousset, Jülicher, Hess, etc., un messianisme d'abord prophétique et moral aboutissant à un messianisme eschatologique modéré, dont la formule est dans le vocable de Fils de l'homme.

Le grand point, pour les destinées ultérieures de la théologie libérale, est d'établir

(1) Cela remonte à D. F. Strauss; accepté avec des modifications par Baur, A. Réville, Schürer, Harnack, Bousset, etc.

(2) A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, p. 396.

(3) Par exemple cette mission des disciples avec l'annonce des persécutions serait historique, et non un reflet des débuts de l'Église.

(4) M. Holtzmann, visiblement agacé par le « fanatisme » eschatologique, prétend que cette opinion est renouvelée de l'accusation des Scribes : elle insinue que Jésus est possédé du démon!

qu'en remplaçant le messianisme direct par un messianisme d'apocalypse, on ne diminue pas trop Jésus, on n'en fait point un halluciné, ou un orgueilleux enfermé dans une idée fixe. Si on avait le choix, on préférerait dire que le Sauveur ne s'est point déclaré Messie, mais on ne peut se dérober au témoignage de l'histoire.

Jésus, en effet, s'est déclaré le Messie. M. Holtzmann le prouve, surtout contre M. Merx, d'une façon irréfragable. Je ne voudrais même pas nier absolument, et par hypothèse, que la prétention de Jésus d'être le Messie, présentée dans des conditions si éloignées de ce qu'attendaient les Pharisiens, ait pu être regardée par eux comme un blasphème. Cela est plus douteux des princes des prêtres — M. Holtzmann n'insiste pas sur cette modalité — et, si on accepte les textes, surtout dans la rédaction de Luc, le blasphème a consisté à se dire Fils de Dieu. Mais M. Holtzmann craindrait sans doute, en s'y rendant, de tomber dans la « mythologie ».

Le messianisme établi comme une vérité historique démontrée, le reste est sujet à controverse. A chaque pas qu'il fait dans cette voie, le critique doit se dire qu'il marche à ses risques et périls; il faut même reconnaître que la conjecture psychologique, le dilettantisme, la divination aventureuse ont joué dans les derniers temps le même rôle que l'harmonisation dictée par le dogmatisme et la violence faite aux sources (p. 44) : — et cela est à citer à ceux qui croient si naïvement à l'infaillibilité des méthodes critiques.

Ce qui peut le mieux nous éclairer sur les intentions de Jésus, c'est qu'il a pris le titre de Fils de l'homme, indiquant par là la portée spéciale de son messianisme. Mais naturellement il faut commencer la lutte contre ceux qui, niant tout messianisme, n'acceptent pas davantage celui-là, et entendent fils de l'homme dans le sens d'homme (1). Le Fils de l'homme est un fil d'Ariane; tout dépend du bout par lequel on le prend. Si l'on commence par le commencement, c'est-à-dire par les textes qui se présentent les premiers, on sera porté à n'y voir aucune allusion à Daniel. C'est l'inverse si l'on fait débuter l'enquête par le texte le plus sûrement historique, la confession de Jésus devant le Sanhédrin. Cette confession de Jésus a son pendant dans la confession de Pierre, qui inaugure dans Marc (2) toute une série de textes. Ainsi il n'y a pas de doute que le vocable ne soit une déclaration de messianisme, mais de messianisme apocalyptique. Pas exclusivement cependant, et, par une formule qui nous paraît très heureuse, M. Holtzmann montre le Fils de l'homme, corrélatif du Règne de Dieu, et, comme le Règne, à la fois présent et futur (p. 68).

Nous n'avons aucune difficulté à accepter cette exégèse (3).

La méthode de l'auteur lui fait une loi d'harmoniser ce résultat avec sa critique littéraire qui reconnaît dans saint Marc l'évangile le plus ancien, celui qui marque le mieux l'évolution du messianisme de Jésus. .

Tout concorde si bien que la contre-épreuve devient une confirmation de la fidélité historique de Marc. En revanche Matthieu est sacrifié. Il suppose que Jésus a toujours laissé voir le sens messianique du Fils de l'homme, parce que, à Césarée de Philippe, il veut faire un pas de plus; le Fils de l'homme y cède le pas au Fils de Dieu.

Ici nous devons faire des réserves, parce que, si l'antériorité de Marc nous paraît établie au point de vue littéraire, on n'a point prouvé pour cela qu'il ait dessiné une évo-

(1) Lietzmann, Wellhausen, Nath. Schmidt.

(2) Mc. 8, 31, seulement deux textes avant et dix après.

(3) En réservant ce que nous avons dit plus haut du sens humain du terme, en opposition avec une dignité plus haute. Lorsque M. Dalman adopte une exégèse analogue, M. Holtzmann le prévient qu'il se rapproche des deux natures (*l. l.*, p. 66); c'est, dans le protestantisme libéral, une manière de dire : casse-cou!

lution interne dans la conscience de Jésus, ni qu'il l'ait regardé autrement que comme le vrai Fils de Dieu. Le dogmatisme de saint Matthieu est constant, comme celui de toute l'Église primitive, mais il ne l'a pas conduit à des roneries de style aussi subtiles, incompatibles d'ailleurs avec l'inconscience qu'on lui prête ici (p. 74). Aussi bien M. Holtzmann ne parvient pas à tirer au clair cette évolution prétendue de la pensée de Jésus, et il ne peut prouver contre les eschatologistes que Jésus n'a point eu, dès le début de sa prédication, pleine conscience de son rôle. C'est une conjecture gratuite que de le montrer lisant d'abord dans les sources de l'A. T. et dans son sentiment intime d'union à Dieu qu'il est le fils, envoyé après les prophètes à un peuple sourd, puis le fondateur d'une nouvelle alliance, puis le Messie à venir de Daniel. Tout cela est fondé sur les textes, mais on ne peut en conclure que Jésus a passé d'une idée à l'autre par une sorte de progrès aboutissant à cette logique désespérée : Puisque je dois mourir, je suis donc appelé à revenir dans la gloire! sans qu'il ait eu jamais conscience ni de sa préexistence, ni, à plus forte raison, de sa divinité.

Sa conclusion arrêtée, M. Holtzmann craint que ce ne soit encore trop pour l'esprit moderne. Se dire le grand agent du règne de Dieu, annoncer son retour glorieux sur les nuages, — si ce n'est pas partager l'erreur des Juifs nationalistes, — n'est-ce pas participer aux chimères des Juifs visionnaires? C'est du moins le plus haut degré des prétentions humaines (1). Il faut donc minimiser ce résultat, atténuer le mauvais effet que pourrait produire cette exorbitance, en notant tout ce qu'a dit Jésus pour laisser toujours toute action et toute gloire à Dieu, ne s'annonçant même pas comme le juge, mais seulement comme le témoin du grand jugement. De même que tous les génies initiateurs, il s'est emparé d'une conception historique pour lui donner une valeur éternelle dont nous pouvons encore faire notre profit. Le messianisme a rendu le service de frayer le chemin aux idées vraiment chrétiennes ; il ne sert plus à rien. — Et cela est vrai en partie. Nous dirions volontiers que notre foi dans le Sauveur, n'est pas une foi dans le Messie, mais dans le Fils, pourvu que ce Fils soit bien le fils unique de Dieu, et non pas seulement celui qui a le mieux compris à quel point Dieu est le Père de tous les hommes. Dès lors il n'y a plus à se préoccuper de le justifier de ses prétentions outrées; il a fait preuve comme homme de la plus profonde humilité, et n'a rien promis qu'il n'ait réalisé, en attendant la consommation suprême.

On comprend assez les réserves que nous avons à faire, sans être obligé d'insister sur la critique détaillée des opinions de M. Holtzmann. Nous sommes séparés par un abîme, mais cela ne nous empêche pas de voir de la même manière certaines choses, situées dans le même horizon. L'abîme a été creusé dans l'unité chrétienne par de prétendus postulats rationnels, beaucoup plus que par l'exégèse. Quand on s'entend, dans les grandes lignes, sur le sens du mot Fils de l'homme, il resterait à s'entendre sur le sens du mot Fils de Dieu, qui est bien aussi clair dans l'Évangile, et sur le droit qu'avait Jésus à ce double titre. Pour cela il faudrait que le protestantisme libéral ne fût pas décidé à regarder le don de Dieu — comme de la mythologie.

III. — Presque en même temps que M. Holtzmann, M. Sanday essayait de se rendre compte du mouvement de la critique sur les évangiles, pendant les vingt dernières années. Chose étrange, dans cet exposé destiné au public anglais, la part faite à l'Allemagne est sinon plus grande, du moins plus exclusive. On ne rencontre

(1) Die höchste Steigerung des menschlichen Selbstgefühls (p. 82).

qu'un nom français, celui de M. A. Sabatier, et tout à fait en passant. M. Sanday donne ses préférences à l'attitude plus pondérée de ses compatriotes, mais il a reconnu en Allemagne le foyer de toute l'agitation critique. Le volume qu'il donne aujourd'hui, — *La Vie de Jésus d'après les recherches récentes*, — manque d'unité, ou plutôt il a plus d'unité d'impression que de composition, et l'on est toujours admis à publier des *Mélanges* sur un sujet aussi complexe (1). Le tout est précédé d'une étude sur le symbolisme dans la Bible, placée comme une ouverture dont les motifs reparaîtront çà et là comme solution de certaines difficultés. C'est une heureuse idée, qui met le lecteur dans l'état d'esprit où il doit être pour échapper à la tentation de juger un texte ancien avec un littéralisme trop moderne et mal avisé.

Du reste M. Sanday est optimiste, et, quoiqu'il ne partage pas les idées dominantes de la critique allemande, il lui paraît que les choses prennent une assez bonne tournure.

Du côté du messianisme, tout va bien. La tentative de Wrede pour le couper à la racine n'a servi qu'à le consolider. Cet enfant terrible du radicalisme avançait que le messianisme n'était né qu'après la résurrection, d'ailleurs imaginaire. Mais si les apôtres n'ont pas soupçonné que Jésus fût le Messie de son vivant, comment se sont-ils mis dans l'esprit qu'il fût ressuscité comme tel? La foi chrétienne n'a même plus l'apparence d'une base, et c'est à bon droit que M. Sanday ne peut « concevoir aisément rien de plus complètement artificiel et impossible » (2). Les savants qui nient encore le messianisme ne rejettent en somme que le messianisme politique et national; ils ne nient pas que Jésus se soit rattaché aux espérances traditionnelles. — C'est là peut-être une tentative de conciliation qui ne sera pas agréée des deux partis; mais du moins on peut prévoir la solution du conflit dans le sens des messianistes.

Du côté du Fils de l'homme, il y a aussi progrès. La négation a été si absolue qu'on ne saurait en prévoir une plus entière; mais elle est en recul. Si les philologues ne peuvent prouver l'existence d'un terme technique correspondant en araméen, il faut admettre que la tradition évangélique représente un vocable distinct, recueilli sur les lèvres de Jésus.

En tout cela M. Sanday est d'accord avec l'exégèse libérale, et pourtant, ce qui le frappe le plus, dans les études récentes, c'est l'avènement de l'école eschatologique. Elle ne pouvait naître avant que Dillmann eût publié (en 1851) sa traduction du livre éthiopien d'Hénoch. Depuis, on a découvert ou édité d'autres apocalypses; enfin, en 1892, le système était inauguré par M. Jean Weiss (3). M. Sanday avoue nettement qu'il y incline de plus en plus, et on voit assez quelle impression a faite sur lui le livre de M. Schweitzer, aussi conséquent dans l'eschatologisme (4) que Wrede dans le scepticisme.

Il ne s'agit point cependant d'une adhésion pure et simple; bien loin de là. Peut-être M. Sanday a-t-il su bon gré à M. Schweitzer de réagir en faveur de la tradition, reconnue fidèle interprète de l'histoire, et aussi de mettre dans un relief assuré les prétentions de Jésus, et dès le début de sa carrière, à une mission surnaturelle. Il est

(1) Les matières sont : The symbolism of the Bible ; Twenty Years of Research ; Survey and Criticism of current Views; the Deity of our Lord Jesus Christ as expressed in the Gospels; The most recent Literatur; Miracles; trois recensions et un sermon sur les anges.

(2) P. 71; sur l'œuvre de Wrede, mort depuis peu, cf. *RB.*, 1903, p. 625 ss.

(3) Cf. *RB.*, 1904, p. 106 ss.

(4) Ce n'est là qu'un menu barbarisme. M. Schweitzer ne dit-il pas que le mouvement de la doctrine consiste dans la déseschatologisation de la Religion (Enteschatologisierung der Religion; *Von Reimarus zu Wrede*, p. 356)?

certain qu'un catholique ou un anglican peut très bien s'accommoder de ces deux points, pourvu qu'il y ajoute ce dont les eschatologistes ne se soucient guère, que la prétention de Jésus était justifiée et fondée sur sa conscience de Fils de Dieu.

M. Sanday débute par une restriction importante. Jésus n'est pas seulement le docteur de morale des libéraux, soit! mais il ne s'est pas non plus contenté de dire : Le royaume vient! il a vraiment jeté les bases d'une morale nouvelle. Il n'est pas seulement prophète, mais docteur, et sa morale n'est pas provisoire, mais éternelle. Emporté par sa logique, M. Schweitzer réduit à une eschatologie transcendante les aspirations de la nation. C'est là une erreur positive ; elles étaient certainement politiques; Jésus a donc dû y contredire, il n'est pas seulement le reflet de son temps.

M. Sanday se convainc de plus en plus de deux choses : que Jésus s'est servi des idées de son temps et s'est rattaché aux espérances traditionnelles beaucoup plus que n'imaginaient les théologiens libéraux, mais aussi qu'il les a transformées et spiritualisées plus que n'estiment les eschatologistes. Si c'est bien là, comme nous croyons, la pensée de M. Sanday, nous ne pouvons qu'y adhérer. Que Jésus ait annoncé une intervention surnaturelle de Dieu, et prochaine, et qu'il y ait attaché plus de prix qu'à des leçons de morale, on pourrait le concéder, mais la formule juste est que ces leçons de morale religieuse étaient déjà le commencement de l'ordre nouveau que Dieu avait résolu d'établir. Rappeler que le règne de Dieu et la mission de Jésus ont un caractère eschatologique, c'est revenir en partie à la tradition de l'Église, qui voit en lui non un moraliste de génie, mais le Révélateur, terme de toute la révélation antérieure à son avènement. Historiquement, Jésus s'est placé dans cette situation, telle qu'elle découlait des Écritures. C'est ce qu'il y avait de parfaitement juste dans la réponse de M. Loisy à M. Harnack. Mais il n'eût pas fallu ajouter que cette eschatologie était connue et enseignée par Jésus comme nécessitant la fin du monde et se confondant avec l'eschatologie de l'au-delà, comme si Jésus, Christ de vocation et d'espérance, était appelé à inaugurer comme Christ de fait « un avenir de paix et de bonheur pour une humanité sainte, qui participerait sur la terre aux conditions de vie éternelle » (1). Si on entend par là le sort réservé aux justes après la mort, c'était la fin des générations humaines, et Jésus se serait donc trompé. Les eschatologistes n'ont cure d'établir le bien-fondé de l'idée fixe qui aurait été le ressort de toute sa vie; mais M. Sanday pense au contraire que « la venue réelle du Royaume, — le fait qui y correspond dans le champ des réalités ultimes, — est ce que nous sommes habitués à nommer l'œuvre du Saint-Esprit, à partir du jour de la Pentecôte » (p. 122). Et, dans la pensée du savant anglais, sinon dans celle du critique français, ce ne fut point une suite étrangère ou contraire aux prévisions de Jésus, mais ce qu'il avait annoncé en termes plus ou moins symboliques (2). C'est aussi ce qu'on a essayé de marquer dans cette *Revue* avec plus de détails, en prenant pour centre de l'intervention divine, avec saint Paul, la résurrection de Jésus (3).

Le point décisif auquel il faut toujours revenir, et qui est certes au-dessus de la raison, mais sans quoi tout l'Évangile est une énigme insoluble, c'est la divinité de Jésus.

M. Sanday la voit déjà insinuée dans le titre de Fils de l'homme, qui remonte en

(1) Loisy, *Études évangéliques*, p. 104.

(2) And if I am asked further, as to transition from an eschatological way of looking at things to a non eschatological, I would reply that we can nowhere see it better carried out than in the writings that have actually come down to us from the apostolic age, and that I fully believe were in the main working out hints and intimations of our Lord Himself. I also think that we have evidence enough that our Lord's own teaching was deeply symbolical... (p. 122).

(3) *RB.*, 1906, articles sur l'avènement du Fils de l'homme.

dernière analyse à Daniel, mais auquel Jésus a donné une frappe nouvelle, et dont M. Sanday dit admirablement que Jésus s'en est servi pour marquer « le fond mystérieux de sa propre incarnation » (1).

La divinité du Christ dans les évangiles est traitée dans un chapitre un peu écourté, mais qui contient des indications très solides et en partie neuves. M. Sanday la confesse aussi nettement qu'on peut l'attendre d'un milieu où l'on n'aime pas à employer dans la discussion les formules traditionnelles : « Jésus était essentiellement plus qu'un homme (2) ».

Aussi M. Sanday, dans une sorte d'épilogue, signale-t-il avec tristesse le débordement de la *New Theology;* c'est le modernisme chez les anglicans, car ce sont bien les même caractéristiques, affectation de ne rien changer d'essentiel, quand on détruit tout par la base, hommage à l'immanence divine dans le monde et dans l'humanité, propagande active auprès d'esprits incapables d'apprécier les courants de la critique. Et peut-être qu'après tout le foyer prochain du modernisme dans ce mauvais sens est-il l'Angleterre (3), d'où il a passé en Italie. C'est le résultat de l'impression faite sur bien des milieux conservateurs ou même routiniers, par une agitation dont ils ne pouvaient mesurer la vraie portée. Qu'on imagine des torrents se déversant tout à coup dans des champs fertiles : tout est inondé, saccagé, ruiné. Les riverains sont habitués au bruit, et font des digues. Aussi M. Sanday estime-t-il que cette fois le mal ne vient pas d'Allemagne. On ne s'y préoccupe pas autant d' « immanence divine ». Tous ceux qui dépendent de Ritschl, et c'est encore dans ce pays l'opinion dominante, ne sont pas suspects de mysticisme. — Il se peut, mais il y a probablement lieu de distinguer. L'immanence a bien des racines en Allemagne. Le mysticisme qu'on y a ajouté dans le modernisme est sans doute un compromis, probablement inconscient, ou un reste des habitudes pieuses qui se conservent intégralement dans l'Église catholique, et, en partie, aussi dans l'Église anglicane. En rompant avec le dogme, le moderniste essaye de cette compensation naïve, sans réfléchir à quel point le dogme est la source de toute piété envers Dieu et son Christ. Quoi qu'il en soit, M. Sanday proteste contre cet engouement irréfléchi. Les formules qu'il propose sont peut-être elles-mêmes entachées de modernisme (4). Ce n'est point ici le lieu de traiter cette question, même en passant. On voit que le livre de M. Sanday sera très utile à ceux qui désirent savoir comment un des maîtres les plus respectés de l'anglicanisme apprécie la critique allemande. Il n'a point jugé à propos de jeter les yeux sur les pays latins; ce n'est point pour nous une raison de l'ignorer. S'il est encore assez éloigné de nous, c'est certainement plus à cause de sa répugnance à affirmer, que par son parti pris de nier. Toute sa vie scientifique est régie par les lois qu'il s'est imposées : respect des idées

(1) P. 130. We might say that on these lines the Son of Man fathomed the mystery of His own incarnation.

(2) He was yet essentially more than man (p. 141). Dans la même page il est dit : It is the unclouded openness of the mind of the Son to the mind of the Father that was the essence of this being. Ce passage isolé ferait croire que la divinité de Jésus consistait dans l'union de sa volonté à celle de Dieu; mais il faut le juger d'après le contexte.

(3) Noter l'influence de M. E. Caird sur M. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. XXII, note.

(4) P. 178. I agree that Christian doctrine has to be restated from age to age; that is, that it should be offered to each generation as it comes in the language that it can best understand. But that does not mean that the Creeds are to be rewritten for the benefit of every new generation... But the proposition does, I think, mean that, in the effort after restatement, we should especially at first have an eye to the Creeds; and we should have a better hope of our own success if our experiment seemed to be working out on the lines of what might be called a « correspondence of values ». Ni l'exposition nouvelle (restatement?), ni la correspondance des valeurs ne sont suffisamment claires ni rassurantes pour la conservation du dépôt de la révélation. Cependant il y a là un très ferme sentiment de sa valeur constante.

anciennes, patience pour en extraire tout ce qu'elles contiennent, ouverture d'esprit pour bien saisir toute leur portée et leur valeur (p. 34). Et nous ne pouvons qu'applaudir à ce respect de la tradition.

Les théologiens libéraux ont prouvé le messianisme de Jésus. Les eschatologistes, avec un sincère sentiment des réalités de l'histoire, nous mettent en demeure de choisir entre un Jésus qui s'est cru à tort une mission surnaturelle, et un Jésus qui était bien l'être surnaturel qu'il prétendait être, et Fils de Dieu. Il faudra que les *chrétiens* optent avec M. Sanday pour la solution qui unit les résultats de la critique et les affirmations de la foi.

Le monde moderne lui-même pourrait bien se rebuter d'un Christ atténué, diminué et inutile, et préférer le Christ qui le heurte quelquefois, mais qui toujours l'attire pour le sauver.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

BULLETIN

Questions générales. — En écrivant sur *Le Progrès du christianisme* (1), M. Gardner a eu l'intention d'écrire un traité apologétique. Il le déclare du moins dans sa préface, à l'usage, dit-il, des recenseurs qui souvent n'en lisent pas davantage. Ceux qui se mettraient dans ce cas risqueraient ici de se tromper, à moins de prendre l'apologie d'un vague sentiment religieux pour l'apologie du christianisme, car l'auteur le déclare expressément à la fin : la religion qui peut se réconcilier avec la culture moderne ne doit accepter aucune autorité infaillible, ni livre, ni église, ni Pape (p. 277). Nous apprenons encore par la préface que ces lectures n'ont pas été prononcées; on leur a donné ce caractère littéraire pour marquer plus ingénument que les questions sont plutôt posées que résolues. Et c'était sagesse dans un thème qui va de la prière du Seigneur à notre temps, en passant par le baptême de la Judée, de la Grèce, de l'Asie, le moyen âge et la Réforme. M. Gardner est assurément très compétent en matière d'histoire des doctrines, et quelques-unes de ses vues, quoique présentées à vol d'oiseau, sont des esquisses bien tracées. Mais son christianisme spirituel est encore plus réduit que celui de M. Harnack, et il aurait beaucoup à faire à le défendre même contre des théologiens protestants; chose étrange, c'est surtout aux théologiens romains qu'il s'en prend. Peut-être a-t-il compris que l'adversaire le plus redoutable du christianisme spirituel réduit est l'Église romaine. Il ne suffit pas de la nommer un christianisme matériel pour voiler l'attraction exercée par cette plénitude de vie spirituelle qui résulte pour elle du sens très réel de ses sacrements. Mais est-elle susceptible de progrès? C'est surtout à ce point que s'attache M. Gardner dont la dixième lecture est en entier consacrée à Newman, puis à MM. Loisy et Ehrhard. Il se montre fort scandalisé que M. Loisy et Mgr Mignot refusent au protestantisme le principe du progrès. L'évidence n'est-elle pas contraire? N'est-ce pas l'Église romaine qui est stationnaire? La Cour romaine n'a-t-elle pas condamné les catholiques les plus ardents pour le progrès? — Peut-être faut-il distinguer entre protestantisme et protestantisme, entre progrès et progrès. Le protestantisme auquel Mgr Mignot refuse le progrès, c'est sans doute celui des Réformateurs du XVIe siècle, rivé à sa Bible et à ses confessions de foi. Le progrès qui ne paraît pas compatible avec le protestantisme libéral, dont personne certes ne peut nier les tendances évolutives, c'est sans doute un progrès qui ne soit pas la destruction de tout le passé. M. Gardner est très préoccupé d'une sorte de dualisme entre l'esprit du nord et celui de l'Église romaine. Lui-même reconnaît cependant que les peuples du nord sont allés trop loin dans la voie de l'individualisme... On doit par ailleurs espérer avec M. Ehrhard que l'Église se fera hospitalière à leurs bonnes qualités.

Tandis qu'il paraît aujourd'hui bien porté de se prendre d'enthousiasme pour

(1) *The Growth of Christianity*, London Lectures, by PERCY GARDNER; in-8° de XIV-278 pp. London, Black, 1907. Dix conférences.

les systèmes de la Gnose. M. Buonaiuti (1) établit que le Gnosticisme est « un phénomène immense de psychologie religieuse morbidement exaltée » (p. 124). Si d'aucuns ne voient en effet dans la Gnose qu'un ensemble mal défini de doctrines puériles, caractérisées surtout par d'inextricables généalogies d'éons et par une mystagogie fantastique, toujours troublante et très souvent obscène, beaucoup ont fait la gageure d'y chercher la source doctrinale et liturgique du christianisme. Et entre les deux points de vue pour permettre une appréciation fondée il fallait mettre en relief dans la mesure du possible, grâce aux documents authentiques rendus à l'étude par d'heureuses découvertes, l'origine, les principes fondamentaux et l'évolution de la Gnose. Aussi bien, n'est-elle pas tout entière dans les conséquences immorales déduites de sa pratique, ni dans la spéculation amphigourique sur la hiérarchie des êtres, ni dans l'excentricité apparente des *abraxas*, des cris dénués de sens, des combinaisons de voyelles en articulations vides. M. Buonaiuti fait observer que si le Gnosticisme eût été cela seulement, il ne se fût pas développé d'une manière à peu près exclusive précisément dans les milieux cultivés et dans les hautes classes de la société du IIe et du IIIe siècle; surtout les apologistes chrétiens ne se fussent pas imposé la tâche ardue d'en discuter minutieusement et patiemment la doctrine : l'argumentation par le ridicule leur eût été plus facile et plus décisive si le système ne leur eût semblé que ridicule et immoral. En fait ils y voyaient quelque chose d'infiniment plus redoutable; car la Gnose est un essai d'explication métaphysique du monde, de la destinée humaine et du problème éternel du mal et de la douleur. En face du christianisme qui, dès les origines, éclairait ses fidèles de quelques rayons discrets, faisant plus volontiers appel à leur foi et se préoccupant surtout de les conduire pratiquement à Dieu, en donnant à leur vie l'énergie morale, le courage et l'apaisement nécessaires, le gnosticisme au contraire conviait ses adeptes à une spéculation toute philosophique, apte surtout à satisfaire la curiosité intellectuelle des beaux esprits. Et en manière de compensation aux pratiques chrétiennes, puisqu'il faut à l'homme une pratique religieuse, même dans le culte « en esprit », il offrait des rites exotiques, dont la nature et le mystère s'harmonisaient à souhait avec l'exaspération du sentimentalisme religieux dans le monde unifié sous la dynastie des Sévères. L'esquisse de ce terrain de culture, si propice au développement gnostique, est excellemment faite par M. Buonaiuti (2). Il y mêle nombre de pénétrantes observations; citons par exemple celle-ci dont la portée est assez considérable, que, sous l'empire d'un sentiment religieux quelque peu exalté, l'esprit le plus cultivé peut découvrir des mystères ou croire exprimer le plus intime de lui-même en des mots incohérents, des syllabes creuses ou des formules bizarres, répétées à l'infini. Des juges très compétents ont signalé certains *desiderata* dans l'ouvrage de M. Buonaiuti. Il reconnaîtra lui-même volontiers que ce n'est là qu'une esquisse qui devra être complétée et sans doute aussi rectifiée sur certains points. Le détail sur cette question n'est point du ressort de cette *Revue*. De cette étude sincère se dégage en fin de compte la plus objective et la plus pratique apologie du christianisme qu'elle nous montre assez hautement

(1) Lo *Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose.* In-16 de 288 pp., Rome; Ferrari, 1907. L'ouvrage est muni de l'*Imprimatur* du Maître du Sacré Palais.

(2) P. 41-64. Une telle synthèse, opérée sur les données littéraires qui mettent en relief le syncrétisme religieux à l'époque des Antonins, ne trouvera pas grâce aux yeux de certains modernes historiens des religions. M. Vittorio Macchioro, par exemple, dans son récent article *Il sincretismo religioso e l'epigrafia; Rev. arch.*, 1907, I, p. 141 ss., jette allégrement par-dessus bord comme *bévues* ou *mensonges* toute cette documentation. Il ne veut, lui, entendre que le témoignage des inscriptions, le seul sérieux, le seul précis, le seul historique. Cet exclusivisme intransigeant sera-t-il goûté de tous? Peut-être les éditeurs n'ont-ils imprimé l'article en italien que pour lui laisser la piquante énergie d'expressions qui fait mieux ressortir le paradoxe.

intellectuel et philosophique pour absorber l'intellectualisme désordonné des gnostiques, mais en même temps si profondément divin et source féconde d'énergie morale que n'inspirèrent jamais les plus subtiles abstractions de la Gnose.

Un certain Simonidès vendait, en 1855, à Leipzig, neuf feuillets d'un manuscrit grec du Pasteur d'Hermas dont trois seulement étaient authentiques (fol. 5, 6, 9). Les six autres n'étaient que des copies faites plus ou moins directement sur les six feuilles restées à l'Athos auquel appartenait le manuscrit ainsi dilapidé (fol. 1-4, 7 et 8). En 1883, le professeur Lambros fit transcrire les six feuilles en question par son disciple, le nommé Georgandas, et c'est là-dessus ainsi que sur les copies du faussaire Simonidès que s'édifia l'édition du *Pasteur* de Lambros et Robinson. Comme il y avait lieu de n'avoir en cette publication qu'une confiance limitée, M. Kirsopp Lake (1) a voulu donner à tout prix au public un texte sûr des six feuillets de l'Athos et c'est ce dont il faut le remercier, d'autant plus que le moyen choisi pour arriver à ce but est celui de la transcription accompagnée de la photographie des pages du manuscrit et que pour atteindre le document authentique, l'infatigable professeur a dû déjouer mainte fraude du bon caloyer Victor. C'est en 1905 que M. Lake vit couronnés de succès des efforts qu'il avait vainement tentés en 1899, 1902 et 1903. Sa publication est du 5 septembre 1907 ; elle a l'élégance et la netteté que sait donner à ses œuvres la Clarendon Press. En joignant aux trois fragments de Leipzig les six feuilles de l'Athos nous avons l'unique texte grec du Pasteur d'Hermas qu'on puisse dire à peu près complet (le Sinaïticus et les Papyri ne donnant qu'un texte très mutilé). Par malheur, le dernier feuillet (fol. 10) est perdu depuis longtemps, ce qui n'empêcha pas Simonidès, que les prisons de Berlin n'avaient pas corrigé, d'en publier le soi-disant contenu en 1859. Tandis que Hilgenfeld et Dräseke tombaient dans le panneau, la plupart des savants reconnurent sans peine que cette finale d'Hermas était du cru de Simonidès. *Timeo Danaos et scripta ferentes.*

L'histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ (2), de M. Schürer, a conquis un rang à part. Rien ne peut donner une idée de la richesse de cette encyclopédie à ceux qui n'ont pas l'habitude de la lire, de la relire, et de la consulter ; et pour se rendre compte de la sûreté du jugement de l'auteur, il faut encore avoir été tenté de le contredire, et avoir été ramené par un examen plus approfondi à souscrire à son verdict. Cela est arrivé plus d'une fois au recenseur. Non qu'il juge l'ouvrage absolument parfait ; ce serait une flatterie déplacée, que M. Schürer serait le premier à décliner puisqu'il ne cesse de perfectionner son œuvre.

La quatrième édition du tome IIe qui vient de paraître contient presque cent pages de plus que la troisième. C'est que l'auteur lit tout ce qu'on écrit sur son sujet, tient compte de toutes les découvertes, inscriptions, monuments, papyrus, et même des opinions nouvelles qui se sont fait jour. Et qu'on veuille bien noter qu'il ne lui suffit pas de faire des fiches pour les placer au bon endroit ; ce système conviendrait pour la bibliographie, tout au plus. M. Schürer ne considère les découvertes que comme des materiaux qui permettent à l'historien de construire l'histoire, et c'est ce travail qui est le sien. C'est ainsi que les inscriptions de Gérasa lui ont permis d'écrire presque dix pages sur la constitution de cette ville, où toutes les questions sont ma-

(1) *Facsimiles of the Athos fragments of the Shepherd of the Hermas* photogr. and transcr. by Kirsopp Lake, M. A., professor of early christian literature in the Univers. of Leiden. 12 planches phototypiées et 12 pages de transcription. Oxford, Clarendon Press, 1907.

(2) *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christ*, von D. Emil Schürer, vierte Auflage ; Zweiter Band, die inneren Zustände. In-8° de VI-680 pp. Leipzig, Hinrichs, 1907.

gistralement traitées, et les épigraphistes savent bien que les inscriptions soulèvent au moins autant de problèmes qu'elles en résolvent.

L'auteur indique les principales additions, mais en réalité il s'agit d'une revision complète et approfondie. Le troisième volume paraîtra prochainement dans les mêmes conditions. Quant au premier, il paraît qu'il ne sera pas réédité encore, mais il est déjà à la quatrième édition lui aussi.

Encore une fois, selon la formule consacrée, il s'agit d'un ouvrage dont l'éloge n'est plus à faire ; mais il faut dire plus, car il n'en existe pas dans le vaste champ des études d'histoire touchant à la Bible qui domine aussi complètement le sujet et qui décourage plus toute concurrence éventuelle.

Le *Manuel biblique* de Saint-Sulpice contenait comme on sait deux parties, Ancien et Nouveau Testament. Tandis que l'A. T. avait ses éditions successives par les soins de M. Vigouroux, le N. T. en était resté au point où l'avait laissé M. Bacuez. Il est complètement refait par M. Brassac (1). Le premier volume a déjà paru. Le plan n'est point sensiblement changé, mais on nous dit qu'il ne reste guère qu'une cinquantaine de pages de M. Bacuez. La position de l'auteur était assez embarrassée. D'une part il voulait que son livre fût mis en rapport « avec les erreurs et les préoccupations de la pensée contemporaine » (p. 5); d'autre part : « un manuel, destiné avant tout à l'enseignement des séminaires et revêtant en quelque sorte un caractère officiel (2), doit exposer une doctrine qui a subi la double épreuve de la critique et du temps » (p. 6).

La solution serait peut-être de distinguer entre le domaine dogmatique et le domaine critique, mais M. Brassac n'a point entrepris d'aborder ce point délicat. Il a donc maintenu les solutions traditionnelles, même en matière purement critique, ou historique, tout en donnant une assez large hospitalité aux arguments contraires. Ses dispositions envers les critiques modérés sont assez conciliantes, surtout dans les indications bibliographiques, et le progrès réalisé est déjà si notable qu'on préfère ici le constater, sans insister sur les *desiderata*.

Nouveau Testament. — Il ne faut pas demander au dernier petit livre de M. Deissmann plus qu'il ne prétend être, ni des renseignements détaillés aussi précieux que ceux que contiennent ses précédentes études. Ce sont des conférences sur l'utilité qu'offre pour *l'étude du N. T. les documents nouveaux sur le monde gréco-romain*, papyrus, inscriptions, *ostraca* (3). Prononcées en allemand, elles ont été traduites et publiées en anglais pour attirer l'attention du grand public. Jusqu'à présent on ne connaissait l'ambiance gréco-romaine que par la littérature. Or la littérature ne rend pas d'une façon assez vivante la physionomie d'un temps, et elle ne saurait fournir la clé d'une foule d'expressions que le Nouveau Testament empruntait au langage populaire. Aujourd'hui c'est une exhibition opulente de textes familiers qui nous font assister à toutes les scènes de la vie antique, surtout de la vie religieuse, beaucoup plus intense qu'on ne pensait.

Le Nouveau Testament, du moins dans ses parties les plus anciennes, n'est pas une littérature, et les épîtres de saint Paul ne sont pas des épîtres au sens littéraire, mais de véritables lettres. Le christianisme primitif n'était point la religion d'un livre. Il pourra être piquant de constater avec quel entrain le protestantisme proclame l'an-

(1) *Nouveau Testament*, Jésus-Christ — les saints évangiles, par A. Brassac; in-12 de xi-768 pp. Paris, Roger et Chernoviz, 1908.

(2) C'est beaucoup dire, du moins pour les séminaires qui ne sont pas sous la direction de Saint-Sulpice.

(3) *New light on the New Testament*, in-16 de vii-128 pp. Edinburgh, Clark, 1907.

tériorité de la parole vivante sur l'écriture, mais il faudra se défier d'une concession plus hostile que les anciennes théories luthériennes à l'idée d'Église et de théologie. L'ouvrage se termine par un vœu qui ralliera tous les suffrages, la préparation d'un dictionnaire du Nouveau Testament qui tienne compte du nombreux matériel accumulé de toutes parts. M. Deissmann compare agréablement la situation actuelle à celle d'un directeur de Musée dont les salles sont garnies et qu'on viendrait encombrer de chefs-d'œuvre. Voilà de l'ouvrage pour les générations qui grandissent.

Les éditeurs de la *Patrologia orientalis* ont eu une excellente idée en faisant rentrer dans leur programme les papyrus grecs chrétiens, et plus encore en confiant ce travail à M. Ch. Wessely (1). Six chapitres : les actes rédigés à l'occasion de la persécution de Dèce; les lettres chrétiennes sur papyrus; fragments de livres canoniques; fragments de collections de prétendues sentences de Jésus; extraits des papyrus magiques; textes divers de la littérature chrétienne. Les textes canoniques sont : S. Matthieu, **1** 1-20, du IIIe ou du commencement du IVe siècle, se rattachant au codex B. Inutile de dire qu'il porte : Ιακωβ δε εγεννησεν Ιωσηφ τον ανδρα Μαριας εξ ης εγεννηθη Ιησους ο λεγομενος Χριστος; S. Jean, **1** et **20**, fragments, écrit entre 200 et 300 environ, parent du manuscrit sinaïtique; épître aux Romains, **1** 1-7, écrit au début du IVe s. Tous ces passages avaient été publiés par MM. Grenfell et Hunt (2).

Les prétendus *Logia* de Jésus ont été ici même l'objet de deux études très distinguées de Mgr Batiffol (3). M. Wessely accentue la défiance qu'ils ont inspirée et leur refuse tout droit à passer pour des paroles authentiques de Jésus. Il appuie son athétèse sur une découverte ingénieuse. Il a observé le premier une répétition des mots, des racines ou des idées qui caractérise les ouvrages sentencieux de l'antiquité (4) : « dans une paire de sentences il y a chaque fois un mot identique, ou une formation dérivée de la même racine, ou la répétition de la même idée, mais variée dans la succession des sentences... Quelle conclusion peut-on tirer de notre découverte? L'une est que le caractère de notre collection de sentences comme ouvrage de la littérature grecque chrétienne est constaté d'une manière définitive... La deuxième conclusion est importante pour l'appréciation de la valeur de cet ouvrage. Si nous lisons des passages analogues dans les évangiles canoniques où Jésus prononce une série de sentences, par exemple dans la prédication de Jésus-Christ sur la montagne, une phrase est en connexion avec l'autre par l'ordre logique des pensées et par une rhétorique qui est aussi simple que puissante. Ici, à défaut de connexion logique, une suite de mots identiques doit être le lien extérieur des sentences qui n'ont pas d'autres rapports entre elles. Ainsi notre collection est un *ouvrage de qualité inférieure aux évangiles canoniques* ». Personne ne contestera sans doute la qualité inférieure, mais on objectera peut-être que ce mode de liaison est précisément le mode sémitique. Il est donc probable que le collectionneur appartenait à ce monde, et douteux que les sentences aient été adaptées au sentiment panthéistique des Égyptiens, comme M. Wessely l'admet pour le *Logion* V de la première collection; d'ailleurs le texte comporte une autre interprétation.

Voilà de toute façon un service signalé rendu à ceux qui étudient les origines chrétiennes.

(1) *Patrologia orientalis*, t. IV, fasc. 2 : Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus. Textes grecs édités, traduits et commentés par le Dr Charles Wessely, conservateur de la Bibliothèque impériale de Vienne.

(2) *Oxyrhynchus Papyri*.

(3) *RB.*, 1897, p. 501 à 515 et 1904, p. 481-493.

(4) *P.* 171 (77) s.

M. von Soden (1) complète ses recherches sur le texte des Évangiles qu'il avait arrêtées à Origène, par l'étude de ce même texte dans les temps antérieurs au célèbre Alexandrin. C'est dire qu'il passe en revue le Diatessaron de Tatien, les anciennes versions latines et syriaques et les citations des Pères anténicéens. Voici quelques-unes de ses dernières conclusions : une grande partie des leçons de K (texte d'origine syrienne) ont été tirées du Diatessaron; le texte latin d'Afrique et celui d'Italie sont indépendants l'un de l'autre; l'influence de l'œuvre de Tatien se ferait même sentir dans les versions italiennes et le texte si prisé du syriaque curetonien-sinaïtique ne serait qu'une mixture du Diatessaron et du texte commun aux recensions d'Antioche, de Palestine et d'Égypte; les citations d'Hippolyte, de Tertullien et d'Irénée coïncident avec ce fonds commun. Après avoir remonté l'époque de Tatien, de Justin et de Marcion, M. von Soden arrive aux limites d'un pays inconnu où il s'arrête.

Nous avons reçu de M. Abbott, qui n'est pas inconnu aux lecteurs de cette *Revue*, un septième ouvrage sur les Évangiles (2). L'auteur a eu soin pour justifier cette surproduction de faire inscrire au frontispice de son livre cette devise grosse de promesses : « *Fili mi, monitus esto ut facias libros sapientiae plurimos, adeo ut non sit finis* ». Eccle. XII, 12 d'après le Targum. Le nouveau venu de cette famille a tous les traits de ses frères, d'autant plus qu'il ne doit faire qu'un avec eux. C'est une série de notes destinées à compléter les ouvrages précédents de M. Abbott, mais qui seraient d'un usage très difficile si elles n'étaient munies d'une table alphabétique des matières. De ces notes, il y en a de petites, il y en a de grandes. Deux de ces dernières, le Fils de l'homme et les Manifestations du Christ, tiennent la moitié du volume. Elles témoignent d'une certaine érudition : la littérature rabbinique et les apocryphes y sont amplement mis à profit. Parmi les petites notes nous relevons au hasard une réfutation sérieuse de Lightfoot à propos de la date de l'Apocalypse, un parallèle entre des passages de S. Jean et des expressions d'Épictète, des exemples de mauvaises traductions tirées du *Julius Cæsar* de Shakespeare. C'est parfois original, mais tous ces détours aboutissent-ils toujours à des solutions précises? Nous préférerions moins de choses, mais des choses mieux digérées, choisies avec discernement. Mais qu'apercevons-nous sur la feuille du faux-titre de ce VIIe *diatessaricon?* un « Fourfold Gospel » en préparation. Ce n'est donc pas adieu que nous disons à M. Abbott, mais au revoir.

Le procès de Jésus, par M. Giovanni Rosadi (3), n'est ni sans intérêt, ni sans valeur. Les textes de droit romain, les principes de droit criminel, la psychologie des magistrats et des foules indiquent un spécialiste compétent. La page ne manque pas de saveur, où l'attitude du peuple florentin dans la cause de Savonarole est comparée au brusque changement des Juifs qui préfèrent Barabbas à Jésus. Tout l'ouvrage respire la plus chaude sympathie pour Jésus, le citoyen ultra-humain, et le mépris des fanatiques qui l'ont condamné contre tout droit et toute justice. Conclusion : « Il ne sera pas nécessaire que dix-neuf autres siècles s'écoulent pour que la croix du Golgotha devienne finalement l'emblème de la victoire, ou pour que l'homme, voué aux batailles sanglantes, soit à jamais vaincu dans le combat qu'il soutient pour sa rédemp-

(1) *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt.* B. I, 3e *Abteilung.* In-8° pp. 1521-1648. Berlin, Duncker, 1907. Cf. *RB.*, 1907, p. 282.

(2) *Notes on New Testament criticism*, 8° XXIX-313 pp. Londres, Black, 1907. Cf. *RB.*, 1906, p. 332; 1907, p. 147 s.

(3) *Le procès de Jésus*, traduit de l'italien par Mena d'Albola; in-16 de 328 pp. Paris, Perrin, 1908.

tion » (p. 320). Que si l'on demandait à l'auteur en quoi consiste cette rédemption, il demeurerait sans doute sur le terrain social, et alléguerait que nous n'avons pas besoin de savoir quelle est sa religion pour apprécier un livre d'histoire. Ce serait à merveille s'il n'avait lui-même fait quelques suggestions, d'ailleurs insuffisamment suggestives. Il est très dur pour Renan, et parle avec peu d'estime de la critique hétérodoxe, comme de l'opposition au catholicisme qui a pu égarer Harnack (p. 68 n.). Par ailleurs, l'auteur ne paraît pas disposé à se ranger parmi les « croyants simplistes » (p. 194). Si l'appellation de « chrétien rationaliste » qui figure dans ce livre n'était composée de deux éléments disparates, on serait tenté de la lui attribuer. Ou faut-il dire « catholique moderniste », ce qui ne s'entend guère mieux? Nous étions bien obligé, dans l'intérêt de nos lecteurs, et *ad usum Delphini*, de faire cette petite enquête indiscrète pour remplacer la préface que ni l'auteur, ni le traducteur, n'ont eu la charité de nous fournir.

Un ouvrage qui connaît très bien les évangiles, et même la Vulgate, et qui se sert de la prédication de Jésus pour faire de la propagande en faveur de Mahomet, dont le seul manuscrit aujourd'hui connu est italien, avec des gloses en arabe, ce n'est point chose banale. On s'étonnera qu'il n'ait pas encore été publié; on ne le regrettera plus, maintenant qu'on possède l'admirable édition qui vient de sortir des presses d'Oxford. Cela s'appelle l'*Évangile de Barnabé* (1), l'auteur ayant jugé à propos d'écrire sous le nom de Barnabé, apôtre du Christ. L'introduction est très sobre, mais très nourrie. On y est renseigné sur ce curieux document, qui paraît être l'œuvre d'un italien, du XIVe au XVIe siècle. C'est une œuvre originale, quoique les premiers érudits qui l'ont connue aient supposé un original arabe. Les nombreuses gloses arabes qui accompagnent le texte ont pu suggérer cette idée, et c'était peut-être l'intention secrète de l'auteur; mais elles ont plutôt révélé au regard clairvoyant du Rév. Margoliouth son incapacité à faire complètement illusion. Il connaît beaucoup mieux l'Évangile que le Coran. C'est donc un renégat et non point un musulman d'origine. Il a d'ailleurs assez vite pris l'esprit social de sa nouvelle religion, car en faisant raconter par Jésus la chute originelle, il ne manque pas d'ajouter que la femme sera l'esclave de l'homme (2). Dans cet endroit, c'est Mahomet qui est le rédempteur promis; c'est lui qui est le Messie. Jésus était un prophète; la seule erreur, celle surtout de Paul, fut de le regarder comme fils de Dieu. Encore n'est-il pas question de Mahomet aussi souvent qu'on pourrait s'y attendre, étant donné ce qui paraît être le but de l'auteur. Les éditeurs ont imprimé sur une page (verso) le texte italien avec les gloses en arabe, sur l'autre page (recto) la traduction en anglais du texte et des gloses avec quelques notes. L'ouvrage, fort long, n'a malheureusement aucune valeur topographique; l'auteur n'était même pas un pèlerin : il croit que Nazareth était sur le bord du lac de Tibériade. C'est un curieux monument d'un étrange état d'âme; il n'est pas aussi ennuyeux que d'autres apocryphes. Peut-être a-t-il conservé quelques traits de l'ancien évangile gnostique de Barnabé. On y voit du moins Judas pris par les Juifs pour Jésus et crucifié à sa place, tandis que Jésus continue à vivre avec ses disciples — comme dans le récent livre de M. G. Sorel.

Ancien Testament. — « *La Pentecôte israélite et le culte des Pléiades* »; par cette brochure M. H. Grimme inaugure la nouvelle collection des « Études sur l'his-

(1) *The Gospel of Barnabas*, edited and translated from the Italian MS. in the imperial library at Vienna, by *Lonsdale and Laura Ragg*, with a fac-simile; in-8° de LXXVI-500 pp. Oxford, Clarendon Press, 1907.

(2) 43a : Starai sotto l'imperio del uomo il quale ti tenira come serva.

toire et la civilisation de l'antiquité » (1). L'auteur se propose de réagir contre les théories régnantes, au sujet des fêtes prescrites dans la législation des Hébreux. Il montre bien — et nul ne le conteste — que la critique ne dit pas le dernier mot dans l'histoire religieuse d'Israël et qu'il ne suffit pas de se mettre à la remorque de Wellhausen pour expliquer les usages et les cérémonies de l'ancienne loi. Deux facteurs surtout ont été négligés par les exégètes de l'école purement critique, à savoir les cultes de l'Arabie du sud et la religion de la Babylonie (p. 8). Combler cette lacune est le devoir de la nouvelle génération qui demandera à l'histoire des religions des faits nouveaux, et, partant, des lumières nouvelles pour la solution des anciens problèmes. C'est une partie de ce programme qu'a voulu réaliser M. H. Grimme. Un premier chapitre étudie la conception qu'on se fait ordinairement de la fête de la Pentecôte chez les Israélites. M. Grimme se refuse à admettre que le caractère distinctif de la Pentecôte soit d'être la fête de la moisson. Il insiste sur le fait que le temps où cette fête doit se célébrer est déterminé par « sept semaines » et s'attache surtout à la dénomination de « fête des semaines » (Ex. **34**, 22; Deut. **16**, 10, 16). Cette traduction de חג שבעות par « fête des semaines » ne serait qu'une mauvaise interprétation qui méconnaîtrait le sens primitif « fête des sept (divinités) », et ces divinités ne seraient autres que les Pléiades. L'auteur trouvera peu d'adhérents à son hypothèse. Il cite, sans doute, Hab. **3**, 9; Jer. **5**, 24; Ez. **21**, 28; Num. **28**, 26, comme permettant de traduire שבעית par « Pléiades », mais aucun de ces passages n'emporte la conviction. C'est que les Hébreux avaient un terme tout trouvé pour désigner les Pléiades, à savoir כימה. Ils ne se seraient donc pas avisés de recourir à שבעות qui prêtait à équivoque. Et nous ne voyons pas pourquoi on enlèverait à la fête de la Pentecôte son sens traditionnel de fête de la moisson. Le chapitre **16** du Deutéronome est instructif à cet égard. On y voit les différentes fêtes de l'année situées à des dates en rapport avec la culture de la terre. Et, de même, dans Lev. **23**, 15, à côté de l'indication « le lendemain du sabbat », on trouve « à partir du jour où vous apporterez la gerbe à agiter ». A propos de ce passage, Grimme remarque (p. 15) que la « question du sabbat dans l'Ancien Testament est entrée dans un nouveau stade d'une solution possible, depuis que l'assyriologie a prouvé par des documents que les Babyloniens plaçaient dans leurs listes de fêtes le 15 du mois comme *aš-battu* ». L'auteur se prononce trop catégoriquement sur la question. Il est sûr que les Babyloniens ont appelé le 15 du mois *ûmu ša pat-ti* ou *šapattu* et que ce jour était le jour de la pleine lune. Mais on ne craint pas d'écrire maintenant que ce *šapattu* n'a rien à faire, ni comme nom ni comme réalité, avec le mot sabbat (2). En tout cas les divergences d'interprétation du *šabattu* ou *šapattu* babylonien ne permettent pas encore d'utiliser, d'une façon définitive, cette donnée nouvelle dans la discussion du sabbat biblique. Le chapitre sur « Les dieux-sept en dehors du monde biblique » étudie les Pléiades chez les Babyloniens, les Araméens, etc... Le fond de la discussion est surtout consacré aux « dieux-sept » dans la mythologie babylonienne. On voudrait une information textuelle plus étendue. Nous la trouvons dans le travail de J. Hehn sur « le nombre sept et le sabbat chez les Babyloniens et dans l'Ancien Testament », p. 26 (3). Or, au lieu de conclure comme Grimme que « les dieux-sept » représentent les Pléiades, Hehn termine son étude par la déclaration suivante :

(1) *Das israelitische Pfingstfest und der Pleiadenkult*, eine Studie von Hubert Grimme, Professor an der Universität Freiburg, Schweiz, mit drei Tafeln, in-8 de VIII + 124 pages. — Paderborn, Schöningh, 1907.

(2) Hommel, dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1907, 482.

(3) Dans les *Leipziger Semitistische Studien*, II, 5.

« Il s'ensuit avec une certitude absolue que « Sept » est un nom collectif pour les démons mauvais en général, une expression concrète pour : la totalité, le grand nombre » (p. 30). Et, de même, sept était le nombre pour signifier les dieux célestes en général, les *Igigi*, dont l'idéogramme représente 5 + 2.

On voit que la thèse de M. Grimme sur l'interprétation du mythe des Sept à Babylone est sujette à caution. Le dernier chapitre, consacré à la fête de la Pentecôte chez les Israélites, subit le contre-coup des hardiesses précédentes. En ce qui concerne la situation de Iahvé vis-à-vis des Pléiades, il faudrait admettre que Iahvé a la prééminence sur les Pléiades, mais que celles-ci n'en sont pas moins des divinités. Mais on remarquera que cette conclusion est le résultat de l'interprétation de שבעות par « Pléiades », interprétation que nous avons contestée plus haut.

Nous avons fait des réserves sur les raisonnements de M. Grimme. Elles ne doivent pas faire méconnaître ce qu'il y a de bon dans son œuvre. Il a groupé bien des faits très intéressants pour l'histoire des religions et analysé avec pénétration la plupart des monuments figurés qui sont reproduits dans les trois planches annexées à l'ouvrage. Mais quand il s'agit de renverser une thèse qui repose sur les textes dans leur interprétation génuine, il faut être très circonspect et apporter des données qui forcent l'adhésion.

Dans un fascicule des *Biblische Studien*, M. J. Hejel s'occupe de l'interdiction du prêt à intérêt dans l'Ancien Testament, au point de vue du droit comparé (1). Cette étude est très informée. Le premier chapitre envisage la question du prêt à intérêt à la lumière de la jurisprudence ethnologique. L'auteur conclut que « primitivement le prêt était toujours sans intérêt » (p. 9). Ce qui détermina l'usage de retirer un profit d'une somme prêtée ne serait autre chose que l'habitude de faire des présents en échange d'un service rendu (p. 10). Le service consistait dans le prêt d'une certaine somme. On rendait, en même temps que la somme, un présent quelconque qui devint l'intérêt. Deux autres chapitres étudient le prêt à intérêt chez les Égyptiens, les Babyloniens et les Assyriens. Pour les Égyptiens, l'auteur utilise surtout les travaux de Revillout. L'enquête montre que l'antiquité égyptienne ne légitimait pas le prêt à intérêt. A remarquer, en particulier, cette parole du mort dans une inscription tumulaire : « Je n'ai pas prêté à intérêt, mais j'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à l'assoiffé, des vêtements au nu ». C'est seulement sous l'influence asiatique (au huitième siècle avant notre ère) que le prêt à intérêt pénètre dans la législation des Égyptiens. Pour la partie babylonienne les informations de l'auteur sont plus personnelles, surtout en ce qui concerne les faits, car, pour la théorie, il retire un grand profit des travaux de Kohler, Peiser, Winckler. Chez les peuples de la Mésopotamie, le prêt joue un rôle considérable : c'est un moyen de capitaliser. Il ne faudrait pas trop insister (p. 28) sur le fait que pour les Babyloniens « l'argent est un être vivant », qui croît et se multiplie. La métaphore, qui a pu se produire dans diverses expressions juridiques, ne doit pas être poussée à outrance. Le taux n'était pas fixé d'une façon absolue chez les anciens Babyloniens. Il pouvait varier de ville à ville, comme l'indiquent divers exercices d'élèves de droit, où nous trouvons la phrase suivante : « Le taux de telle ville est autant ». Restent à expliquer les lois des Hébreux par rapport au prêt à intérêt. Elles sont formulées dans Ex. **22**, 25 ; Deut. **23**, 20-21 ; Lev. **25**, 36-37. On y voit clairement

(1) *Das alttestamentliche Zinsverbot, im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens*, von Dr Johann Hejel, Professor an der theologischen Lehranstalt in Königgrätz. Freiburg im Breisgau, Herder, in-8 de 98 pages. Biblische Studien, XII, 4.

que la législation mosaïque établit une distinction entre « le frère » et « l'étranger ». C'est un résultat de la vie nomade, dans laquelle le lien du sang est si fortement accusé. Mais il y a aussi une idée morale au fond de ces prescriptions. C'est celle de la miséricorde envers le pauvre, envers celui qui a besoin d'emprunter. L'auteur fait remarquer que ces prescriptions n'ont pas subi l'influence de la Babylonie ou de l'Égypte. Mais que d'accrocs cette interdiction du prêt à intérêt n'a-t-elle pas subis dans la pratique! Il faut ouïr les prophètes clamer contre l'usure sans cesse croissante (cf. Ez. **22**, 12). L'humanité, comme la fourmi de la fable, « n'est pas prêteuse »; chez les fils de Sem, moins encore qu'ailleurs. En réalité une législation qui fixe un taux légal offre plus de garanties pour l'individu que celle où ce taux est laissé à l'arbitraire du prêteur. La législation des Hébreux, plus voisine de l'idéal, est en même temps plus difficile à pratiquer. Plutôt que de prêter sans intérêt, on ne prêtera pas du tout, et l'absence d'un taux défini laissera libre champ à l'usure : l'usure a été longtemps l'une des plaies d'Israël (cf. Ez. **18**, 8 ss.; **22**, 12; Prov. **28**, 8).

Le Christ dans l'A. T. (1) de M. B. W. Randolph est un choix de passages, cités en anglais et commentés brièvement dans le sens messianique. Ce n'est point un ouvrage de discussion critique, mais d'édification, qui montre tout l'A. T. convergeant vers le Christ. On le lit avec agrément, comme un témoignage de la fidélité que beaucoup d'anglicans gardent envers la tradition.

Convaincu que M. Sievers possède un véritable « charisme pour le rythme », M. Staerk s'étonne qu'on n'ait pas tiré plus de profit des études du célèbre métricien et qu'on en soit demeuré à « des conglomérats de syllabes comptées, de forme et de durée indifférentes quant au rythme » (p. III).

Il essayera donc d'appliquer la métrique de M. Sievers aux textes les plus importants de la poésie épique, lyrique, prophétique et didactique de l'Ancien Testament. *Isaïe* ouvre la série (2) avec quelques morceaux choisis. Ce sont des pièces ordinairement très courtes; la mesure de chaque vers est à choisir dans un schéma placé en tête, et qui n'indique que le nombre des syllabes toniques, car M. Staerk ne prétend pas aboutir à une métrique parfaitement égale à elle-même dans tout Isaïe. Dans ces conditions, il n'était pas impossible de mettre en relief un certain balancement des termes dans chaque phrase. L'auteur a suivi le texte de Kittel et se montre relativement sobre de corrections textuelles. Il n'est point question de la division en strophes de la seconde partie qui n'est représentée que par un tout petit fragment. On peut approuver cette tentative de faire percevoir à l'oreille un certain rythme opposé à la prose, mais combien de points demeurent obscurs!

M. George Coulson Workman, professeur d'exégèse d'Ancien Testament au collège wesleyen de Montréal, a estimé qu'on manquait d'un livre sur le *Serviteur de Jehovah* (3). Ce sujet l'a occupé, nous assure-t-il, pendant une vingtaine d'années. Ce n'est pas que l'ouvrage contienne rien de nouveau. On connaît depuis longtemps le serviteur souffrant, représentant Israël, et les destinées du peuple martyr, chargé par

(1) *Christ in the Old Testament*, being short readins on some messianic passages, by B. W. Randolph, D. D; petit in-8° de xvi-216 pp. Londres, Longmans, 1907.

(2) *Die Dichtungen Jesaias*, herausgegeben von Lic. Dr. W. Staerk; premier fascicule de la collection : Ausgewählte poetische Texte des Alten Testamentes in metrischer und strophischer Gliederung zum Gebrauch in Vorlesungen und Seminarübungen und zum Selbststudium; in-8° de ix-34 pp. Leipzig, Hinrichs, 1907.

(3) *The servant of Jehovah*, or the passion-prophecy of Scripture analysed and elucidated, by George Coulson Workman; petit 8° de xxvi-250 pp. Londres, Longmans, Green et C°, 1907.

Dieu de répandre le monothéisme dans le monde. Le recenseur est de ceux qui ne peuvent concevoir comment cet Israël idéal, cette Église choisie, cette communauté sainte, s'adapte à la description du prophète. On n'entend guère « la mort violente » d'une communauté (p. 207). M. Duhm a depuis longtemps résolu le principal argument qui a donné naissance à ce contresens perpétuel en attribuant à un auteur distinct les fragments si reconnaissables qui dessinent la carrière du Serviteur missionnaire et victime. Mais M. Duhm n'est pas nommé dans l'ouvrage de M. Workman, et celui-ci n'aborde le problème littéraire que pour prouver que le second Isaïe est un autre que le fils d'Amos, ce qui est d'ailleurs, comme le dit l'auteur, admis de tous les critiques, et un résultat certain des études sur l'Ancien Testament. Le Serviteur de Iahvé étant une communauté pour M. Workman, la prophétie ne s'applique à Jésus qu'indirectement. D'où une série de considérations sur la diffusion du monothéisme par le Judaïsme, le Christianisme et le Mahométisme. M. Workman exprime assez naïvement dans sa préface le désir d'avoir plu aux Juifs. Espérons qu'ils lui tiendront compte de sa bonne volonté. L'auteur dit de ces trois religions : « What any one of these faiths has done for men by the spread of pure religious truth has been done by the principles of Judaism, and therefore has, in principle, been done by Judaïsm » (p. 179). On ne peut guère aller plus loin sans se faire circoncire.

A quelle époque faut-il placer les événements du livre de Judith ?

Les interprètes catholiques sont loin d'être d'accord : de Mérodach-Baladan (*Bellarmin*) à Artaxerxès Ochus (*Sulpice Sévère*) : les protestants descendent jusqu'au temps d'Hadrien, et la tradition juive est très ferme sur l'époque des Macchabées ! Entre ces différentes hypothèses, on choisit d'ordinaire, et, ces derniers temps, grâce aux découvertes assyriennes, le nom d'Assourbanipal était grand favori. M. Franz Steinmetzer, docteur en théologie (1), propose une nouvelle solution. Le livre de Judith vise quatre époques différentes et se compose de quatre sources, à peu près contemporaines des faits (2). Le fond de la narration appartient au temps d'Assourbanipal. C'est le récit de la campagne de ce roi d'Assyrie contre son frère et contre l'Arabie. Il faut naturellement mettre Assourbanipal au lieu de Nabuchodonosor, Šamaš-šumukin au lieu d'Arphaxad, et Babylone au lieu d'Ecbatane. Il faut ensuite remanier l'ordre de la campagne d'Holopherne, qui, telle qu'elle est décrite dans les textes que nous avons actuellement, ressemble, nous dit-on, à un voyage de cauchemar. Après cela on obtient une harmonie telle quelle qui paraît très frappante à l'auteur. Deuxième époque, deuxième rédaction : Cyrus et sa campagne contre la Lydie. Le rôle de Nabuchodonosor ne s'appliquait donc pas seulement à Assourbanipal ; ce nom cache aussi Cyrus, et l'auteur va nous dire — non sans raison cette fois — que le caractère qu'on a voulu tracer est celui d'Antiochus Épiphane.

Pour obvier à ce conflit de deux rois dans la même personne, Assourbanipal et Cyrus, on a inventé le personnage d'Holopherne, qui n'est pas primitif ; un des deux rois est devenu le général de l'autre (p. 73). L'avantage de cette période persane, c'est de trouver une place pour la longue paix dont parle le livre, et de permettre à Judith d'atteindre à l'âge de 105 ans, sans qu'on soit obligé, avec plusieurs auteurs, de lui donner soixante-dix ans quand elle a séduit Holopherne (p. 65) ! La troisième époque

(1) L'auteur est catholique, puisqu'il admet que Judith est un livre inspiré ; d'ailleurs aucun protestant jusqu'à ce jour n'a parlé aussi longuement et aussi favorablement de l'exégèse catholique. Enfin l'auteur admet (p. 109) un canon alexandrin fermé ; or cette fiction de quelques catholiques paraît absolument étrangère à la critique protestante.

(2) *Neue Untersuchung ueber die Geschichtlichkeit der Juditherzählung*, ein Beitrag zur Erklaerung des Buches Judith, von Franz Steinmetzer, Dr der Theologie ; in-8° de 158 pp. Leipzig, R. Haupt.

n'est visée que par quelques traits; elle a cependant fourni le grand prêtre Joakim, qui vivait au temps de Néhémie (Neh. 12, 10, 26), et Achior, dont le rôle n'est pas historique, mais a été tracé d'après Tobie l'Ammonite (Neh. 6, 17 ss.). Beaucoup plus important est le dernier document relatif au temps des Macchabées. C'est alors qu'apparaît Béthulie, avec la description géographique des lieux. Le livre prend désormais son vrai caractère. Le roi représente Antiochus Épiphane; tout respire le zèle de la loi; les jeûnes, et les jours où on ne jeûne pas, l'attachement à la circoncision, à la nourriture pure, et un grand nombre d'autres traits semblables accusent décidément les temps de la réaction contre l'hellénisme. Cette dernière rédaction ne semble pas avoir été écrite en hébreu; le livre a été rédigé vers l'an 150, puisqu'il se trouvait dans le Canon des Juifs d'Égypte, qui doit avoir été terminé complètement vers l'an 130 av. J.-C. (!).

Arrivé au terme de son analyse, M. Steinmetzer se demande si, en soutenant de cette façon le caractère historique de Judith, il ne lui a pas plutôt rendu un mauvais service? Il conclut courageusement que c'est toujours un grand avantage de maintenir cette « historicité », fût-ce en renonçant à tout ce qui n'est pas le fait principal. Cette interprétation est plus digne d'un livre inspiré que celle qui recourt à l'allégorie apocalyptique (*Scholz*) ou qui ne voit dans Judith qu'un roman historique. On a ainsi la consolation de maintenir la tradition, du moins en substance.

Soit, et il serait en effet bien étrange que le récit fût une pure invention. Mais il faut reconnaître aussi que la seule partie solide du travail de M. Steinmetzer est celle qui établit l'origine macchabéenne du livre. Tout le reste est conjecturé sans fondement, et on ne peut assigner pour la distinction des sources aucune de ces raisons qui ont décidé les critiques à propos du Pentateuque. La substance à laquelle l'auteur réduit les faits, c'est l'action d'éclat d'une vierge ou d'une veuve, dans une ville inconnue, à une époque indéterminable, racontée dans l'esprit des Pharisiens ou du moins des Assidéens, au temps des Macchabées. Dès lors pourquoi ne pas placer ce fait à l'époque où le plaçait la tradition juive? Elle a identifié le roi avec un Séleucide (1), et le général avec Nicanor (2). La tradition juive est aussi une tradition, c'est même la seule qu'on puisse citer à propos de Judith. Et puis, quand un livre — visant des temps historiques — est tellement en dehors des conditions de l'histoire, que personne n'a pu reconstituer les faits et les mettre en harmonie avec la vraie histoire; puisque les noms propres de personnes et de lieux ne peuvent être conciliés; puisque nul ne peut proposer une solution vraisemblable sans changer ces noms, et par conséquent sans altérer la physionomie du texte, n'est-ce pas plus respectueux envers l'Esprit-Saint qui a inspiré ce livre, de le prendre tel qu'il est, et d'en tirer la leçon religieuse qu'il comporte, que de lui créer une histoire, en dépit de lui, ou quatre histoires, en dépit d'une certaine unité dans la composition? Nous pouvons opiner comme probable qu'il y a un fond historique, et que les faits datent du temps des Macchabées. Tout le reste nous est caché. C'est notre devoir de le reconnaître comme critiques, et une saine apologie y trouvera mieux son compte que dans des tours de force de ce genre là. Cette critique du point de vue auquel s'est placé M. Steinmetzer ne doit point nous rendre injuste pour les qualités très réelles de son talent et de son

(1) Le roi est nommé Séleucos dans la relation juive publiée par M. Gaster, *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XVI (1894), p. 156-163.

(2) Voir par exemple Selden, de Synedriis, III, XIII, p. 133 ss. Rabbi Gedaliah ben Jechaï : « Etiam salus tunc parta haec habetur in Cabala orali nostra ; occisum scilicet esse Nicanorem interventu Judithae filiae Matthatiae, cum Nicanor eam deperiret, eaque ad eum accederet eique daret dapes ex caseo sitim contrahente adeoque inebriaret eum et occideret eum atque caput eius abscissum afferret ad fratrem suum » (Judam Maccabaeum), etc.

érudition. Nous avons déjà noté avec quelle clairvoyance il a rattaché le livre de Judith à l'époque macchabéenne. Cela est un progrès sensible, une acquisition décisive et définitive (1).

Pour se placer tout à fait au point des controverses actuelles, M. Steinmetzer aurait dû mentionner l'opinion toute récente que le livre de Judith est une composition libre, écrite pour être lue à la fête des Pourim, dans l'esprit des Pharisiens, comme Esther une légende sadducéenne, et le troisième livre des Macchabées une légende égyptienne, destinées à la lecture dans cette même solennité des Pourim, qui ne serait autre en réalité que le jour de Nicanor (2). Cette théorie a été présentée avec beaucoup d'esprit et le prestige d'une érudition vraiment éblouissante par M. Paul Haupt, à la Société de littérature biblique et d'exégèse de New-York (3). La littérature babylonienne et hellénistique, les Mille et une nuits et le folk-lore occidental, tout est mis à contribution pour rendre vraisemblable un thème aussi hasardeux.

Il y a d'ailleurs dans cette brochure une réelle préoccupation de ne pas froisser un public qui vénère sincèrement la Bible, et rien ne nous autorise à penser que M. P. Haupt lui-même ne partage pas ce sentiment. La théorie de Jensen qui voit dans l'épopée de Gilgamès la source des récits bibliques est condamnée comme fort exagérée. Ce n'est pas précisément de la mythologie babylonienne qui figure dans l'histoire d'Esther... Qu'est-ce donc au juste? Essayons de le dire, à titre d'information. Mardochée est une forme dérivée de *Mardouk*, Esther est l'écho d'*Ichtar;* voilà pour les dieux de Babylone. Dans le camp adverse, Aman est le Dieu élamite *Humman*, et la reine répudiée Vasthi est la déesse élamite *Mašti*. L'ancienne lutte des dieux, ennemis comme leurs peuples, n'était plus que le thème d'une fête de printemps, avec ses chevauchées, et son arbre de mai, devenu une potence. Cette fête de printemps, à Babylone, était aussi la fête du nouvel an, d'où le nom de *Purim*, rattaché au védique *pûrti*, « portion, cadeau, étrennes » : la fête des Pourim est la fête des étrennes. Un Juif a pu assister à cette fête populaire, où tout le monde festoyait gaiement. N'a-t-on pas compté que le mot festin (משתה) se trouve vingt fois dans Esther, autant de fois qu'en tout le reste de la Bible? Or les Juifs, eux aussi, ont eu une fête qui devint pour eux le type d'une réjouissance sans frein, la commémoraison de la défaite de Nicanor. Nicanor, comme Aman, est un triple misérable (τρισαλιτήριος, II Macch. **15**, 3; Esth. **16**, 15). Sa mort fut célébrée par une fête, et cette fête coïncidait à un jour près avec la fête des Pourim : c'est au fond la même solennité (4).

Mais dans tout cela il n'est guère question d'Esther ni de Mardochée! Paul Haupt

(1) Dans la Bible hollandaise, le livre de Judith a paru en 1906, commenté par le Dr C. W. J. M. van Zennicq Bergmann. On reconnaît que ce n'est pas une histoire proprement dite, et cependant c'est plus qu'une leçon morale ou une allégorie prophétique. Il y a donc un fond historique, développé dans une narration artificielle. Les faits se seraient passés au temps du roi Xerxès, mais le livre n'aurait été composé que sous les Macchabées. Judith est excusée pour avoir agi de bonne foi. C'est pourquoi l'auteur approuve toutes ses actions sans faire les réserves qu'on suppose ordinairement. Il n'eût pu faire ces réserves sans une révélation spéciale de Dieu qui n'apparaît nulle part. Il devait donc juger les actions de Judith selon les mœurs du temps. (Avec approbation ecclésiastique.)

(2) P. Haupt est un peu hanté par ce jour de Nicanor. Il regarde la moitié du prophète Nahum comme une composition liturgique écrite dans le même dessein après 161 av. J.-C. (Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag, *ZDMG.*, 1907, p. 275-297).

(3) *Purim*, address delivered at the annual meeting of the Society of biblical Literature and Exegesis. New-York, december 27, 1905. by Paul Haupt, LL. D.: gr. in-8 de 52 pp. Leipzig, 1906, Hinrichs.

(4) II Macch. **15** (37) : ἔχειν δὲ ἐπίσημον τὴν τρισκαιδεκάτην τοῦ δωδεκάτου μηνός — Ἄδαρ λέγεται τῇ κυριακῇ φωνῇ — πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαικῆς ἡμέρας.

imagine — le mot n'est pas trop fort — que Mardochée signifie Jonathan, frère de Judas Macchabée, qui assista au mariage d'Alexandre Balas et de Cléopâtre (1); Alexandre Balas est Xerxès et Cléopâtre est Esther... Et dans un sincère esprit d'apologétique, Paul Haupt fait remarquer que la soif de la vengeance, qu'on a tant reprochée à ce livre, s'explique beaucoup mieux après les atroces persécutions d'Antiochus Épiphane... Mais ici on ne comprend plus du tout. Quel rapport peut-on établir entre l'épisode du mariage et les faits relatés dans Esther? Comment le juif témoin de la fête de Babylone a-t-il eu l'idée de chercher dans l'histoire contemporaine les types réels des mannequins qui représentaient l'hiver chassé par le soleil du printemps et pendu à la potence de l'arbre de mai? Peut-on appliquer au climat de Babylone les charmantes scènes du folk-lore anglais ou allemand à la joyeuse explosion de la verdure après de rigoureux frimas? Vraiment tout cela n'est guère plausible.

S'il fallait chercher une répondante à Esther à l'époque hellénistique, on la trouverait plutôt dans cette concubine de Ptolémée Physcon dont nous parle Josèphe. Après nous avoir raconté comment Physcon fut empêché par un miracle de faire écraser les Juifs par ses éléphants, l'historien juif ajoute (2) : « Concubina vero sua karissima, quam alii quidem Ithacam, alii vero Hirenen denominant, supplicante ne tantam impietatem perageret et concessit et ex his, quæ iam egerat vel acturus erat, pœuitentiam egit. Unde recte hanc diem Iudæi [in] Alexandria constituti, eo quod aperte a Deo salutem promeruerunt, celebrare noscuntur ». Ici du moins les faits se ressemblent beaucoup, et tout se termine par une fête.

Josèphe ne dit pas que les Juifs se soient vengés, mais cela n'allait peut-être pas à son but apologétique. L'événement égyptien est-il historique? On peut du moins noter que, d'après Diodore 33, 13, Physcon fit massacrer ses fidèles compagnons venus avec lui de Cyrène, parce qu'ils parlaient trop librement d'Irène sa concubine. Un massacre projeté des Juifs, empêché par l'influence d'une femme, n'est point un événement invraisemblable dans l'Orient ancien. S'il est plausible en Égypte, il l'est presque autant à la cour d'un roi perse, et comme les détails du livre d'Esther supposent une connaissance assez exacte de la cour du grand roi, la critique devra les laisser dans leur cadre propre. Avec plus de raison encore que pour Judith, on peut admettre ici un fond historique, à la condition de ne pas le rattacher à un moment déterminé de l'histoire profane, par exemple au règne de Xerxès (3). Il faudra sans doute tenir compte de ce que les hauts faits de trois héroïnes aboutissent à la création de trois fêtes, dont seule celle des Pourim est perpétuée dans l'histoire au lendemain du jour anniversaire de la défaite de Nicanor. Enfin les éléments babyloniens (4) et élamites du livre d'Esther ne sauraient être méconnus. Autant de problèmes dont M. Paul Haupt ne nous paraît pas avoir fourni la solution, quoiqu'il soit impossible de la chercher avec plus d'ingéniosité, ni dans un champ plus vaste.

Beaucoup plus sobre, comme il convient à un manuel pour les classes, et même un peu terre à terre, est la critique du Rév. A. W. Streane (5). Il ne saurait ad-

(1) I Macch. 10, 59 ss.

(2) *Contre Apion*, II, 5. Ce texte n'existe plus que dans l'ancienne traduction latine, citée ici d'après *Corpus script. eccl.*, XXXVII, p. 84 s., de Vienne.

(3) On peut noter maintenant que les Juifs d'Assouân écrivaient Xerxès חשׁוארש.

(4) Haupt rejette avec raison le rapprochement de *pourim* avec *puhru*, « assemblée », spécialement l'assemblée des dieux au jour de l'an babylonien, mais lui-même (p. 20) rappelle que *pûru*, « plat, pot », et peut-être « urne », est appuyé par le texte de la Vulgate : missa est sors in urnam quæ hebraice dicitur phur (3, 7); cf. heb. פּוּרה.

(5) *The Book of Esther*, dans *The Cambridge Bible for Schools and Colleges;* in-18 de XXXIV-80 pp. Cambridge, at the University Press. 1907.

mettre qu'Esther est un simple roman avec intention didactique et lui reconnaît un fond historique. Le livre aurait été écrit vers l'an 300 av. J.-C.; les additions qui ne se trouvent que dans la version des LXX n'ont jamais été écrites en hébreu; elles figurent d'ailleurs en appendice, selon leur ordre primitif. Les théories de Jensen et de Zimmern ne sont discutées que pour le sens du mot *purim;* celles de P. Haupt ne sont pas mentionnées.

M. Paul Haupt a jugé à propos de changer le nom du *Cantique des Cantiques*. Il le décompose en un certain nombre de chants et l'intitule « Chants d'amour bibliques » (1). S'il s'agit de ce que ce divin poème est devenu entre ses mains, il aurait pu tout aussi bien l'intituler « chansons de corps de garde », car jamais l'interprétation naturaliste n'avait été poussée aussi loin, ou plutôt c'est une nouvelle exégèse allégorique qui transforme les descriptions de la nature en allusions obscènes. On ne peut d'ailleurs contester que dans ce domaine, comme dans tous les autres, M. Haupt fait preuve de l'érudition la plus étendue, jusqu'à citer des vers de M. Haraucourt. Nous ne pouvons insister. Disons seulement que, d'après l'auteur, il s'agit de chants populaires d'amour ou de noces, composés à Damas après l'ère des Séleucides (312 av. J.-C.). Il ne fait aucune application de la découverte si vantée de Wetzstein des cérémonies nuptiales du traîneau. Comme il n'est jamais sans intérêt de lire ce qu'écrit un savant comme Paul Haupt, on trouvera çà et là des détails bien observés et des rapprochements suggestifs, sans parler de la philologie qui est toujours magistralement traitée. On se divertira peut-être en Allemagne de voir rappelés les commentaires de Herder. Herder n'a pu assez s'extasier sur l'innocence du cantique, ni P. Haupt sur la naïveté de Herder.

C'est dans un autre esprit que le R. P. Zapletal aborde le cantique (2); et cependant il note dès le début que son ouvrage n'est point destiné aux enfants. Ce n'est point un commentaire complet.

Dans l'introduction, l'auteur indique assez nettement que le cantique a deux sens, l'un littéral, emprunté à la poésie de l'amour, l'autre allégorique, car Israël était accoutumé à traiter des rapports entre Dieu et la communauté sous le voile de l'union conjugale (3). Mais comme l'allégorie ne peut pas être trop minutieuse, comme si chaque phrase devait correspondre à une pensée secrète, il y a lieu d'interpréter le sens littéral ou le sens matériel des mots, sans se préoccuper de leur valeur allégorique. C'est ce que le P. Zapletal a voulu faire, et c'est pourquoi il a cherché des points de comparaison dans la poésie amoureuse des Arabes et des Égyptiens. Contrairement à Paul Haupt, il attache beaucoup d'importance aux usages modernes constatés par Wetzstein dans les villages des environs de Damas, d'après lesquels le fiancé est roi et la fiancée reine.

Le cantique est une collection de chants, mais on a préféré les laisser dans l'ordre traditionnel. L'auteur était d'ailleurs peut-être unique. Rien n'indique à quelle époque précise il vécut; on ne peut prouver que c'est seulement à l'époque grecque, mais c'est sûrement très longtemps après Salomon. La métrique est l'objet d'une étude

(1) *Biblische Liebeslieder*, das sogenannte Hohelied Salomos, unter steter Berücksichtigung der Uebersetzungen Gœthes und Herders im Versmasse der Urschrift verdeutsch und erklärt, von Paul Haupt. Petit 8° carré de LVI-135 pp. Leipzig, Hinrichs, 1907.

(2) *Das Hohelied*, kritisch und metrisch untersucht von Vincenz Zapletal, O. P.; in-8° de VII-152 pp. Fribourg (Suisse) Universitäts-Buchhandlung, 1907.

(3) On n'a pas su voir très clairement si le R. P. Zapletal admet le sens littéral et le sens spirituel, ou seulement le sens propre et le sens allégorique. En tout cas il combat ceux qui ne s'arrêtent qu'au sens allégorique.

attentive. Le texte hébreu est reproduit, divisé et restitué selon les vues du commentateur, traduit et commenté. Il a fait un excellent emploi de ses connaissances philologiques et de son expérience personnelle de l'Orient.

Peuples voisins. — Peuple voisin ou plutôt peuple frère, frère ennemi, et d'autant plus détesté des Juifs qu'il leur tenait de plus près, par la race et par le sol, ce sont *les Samaritains*. Or, malgré l'intérêt qui s'attache à ce nom, et sans doute à cause de la difficulté du sujet, personne n'avait tenté de condenser en un volume tout ce qu'on sait de leur histoire. M. J. A. Montgomery a écrit ce volume (1).

Il part de la découverte par les modernes de la communauté samaritaine de Naplouse, dont il décrit le pays et expose la situation de nos jours; puis il remonte aux origines de la secte et en poursuit les destinées sous les Perses, sous les Grecs, sous les Romains, sous l'Islam et jusqu'à notre temps, à la veille de sa disparition, car elle paraît bien exposée à disparaître par extinction. Suit une description des anciens habitats des Samaritains, des traces qu'ils ont laissées dans la littérature, et spécialement dans le Talmud et le traité *des Samaritains* (*Masseketh Kuthim*). La théologie des Samaritains, leurs rapports avec les sectes gnostiques, leur langue et leur littérature, avec l'indication des inscriptions récemment découvertes, terminent le volume, clos par une utile bibliographie. De nombreuses illustrations et des planches épigraphiques achèvent de le rendre très attrayant. M. Montgomery connaît bien les lieux, il est au courant des livres, et fait preuve d'une érudition étendue et d'une critique modérée. Il ne se flatte sans doute pas d'avoir définitivement éclairci le point le plus obscur, celui des origines du schisme; les difficultés chronologiques sont en effet insolubles tant qu'on ne connaîtra pas mieux l'histoire de Néhémie et d'Esdras. Il s'est d'ailleurs appliqué à atténuer, du moins à leur début, les divergences entre Samaritains et Juifs. Les Israélites d'Éphraïm, fidèles à Jahvé, n'ont point été tous déportés. Ils ont continué de pratiquer leur culte, soutenus par le voisinage de Jérusalem, et, en particulier, par la réaction de Josias. Tout en admettant un fond historique à l'histoire du schisme de Manassé, M. Montgomery estime que les rapports furent d'abord amicaux entre le sacerdoce du mont Garizim et celui de Jérusalem. Il explique ainsi les tendances sadducéennes des Samaritains, qui représentent, d'après lui, le Judaïsme primitif. C'est ainsi qu'après avoir accepté le Pentateuque, ils y auraient ajouté, même après la construction du temple du Garizim, les parties les plus récentes composées à Jérusalem, comme Ex. **35-40**. A ce propos, l'auteur parle avec beaucoup trop d'assurance du premier canon et du second canon des Juifs. Le premier, passe encore; mais le second a-t-il été si nettement clos? Quoi qu'il en soit, ce système pacifiste ne s'expliquerait que si la rupture entre Samaritains et Juifs ne datait que du temps de la réaction macchabéenne; or elle était plus ancienne, le texte du Siracide (2) en fait foi, et on ne voit pas quelle en put être la cause. M. Montgomery a jugé avec raison qu'une étude sur le Pentateuque samaritain sortirait de son cadre (3).

M. Franz Cumont a publié les conférences qu'il a faites au Collège de France en 1905 sur *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (4), avec des notes. Il n'y

(1) *The Samaritans*, the Earliest Jewish Sect, their History, Theology and Literature, by James Alan Montgomery, Ph. D. Professor in Old Testament Literature and Language; Philadelphia Divinity School; in-8° de xii-358 pp. Philadelphie, Winston, 1907.

(2) Eccli. **50**, 25 s.

(3) A la page 60 il faut lire sans doute Jérusalem au lieu de Juda. M. Montgomery pense que Naplouse est le seul nom grec qui ait subsisté dans la topographie palestinienne; on pourrait citer *Sebastieh*, *Istaboul* (Aristoboulias), etc.

(4) In-18 de xxii-333 pp. Paris, Leroux, 1907.

est point question directement du christianisme, mais tous ceux qui veulent connaître l'action du christianisme dans l'empire devront lire ce petit volume. Pourquoi les cultes orientaux se sont-ils propagés? Comment ont pénétré Cybèle avec Attis, Isis et Sérapis, les dieux syriens, Mithra, l'astrologie et la magie? Comment ces cultes orientaux ont-ils transformé le paganisme? M. Cumont répond à toutes ces questions en quelques pages. Il est inutile de dire à ceux qui connaissent déjà ses travaux, spécialement ceux consacrés à Mithra, que c'est avec une connaissance étendue et précise du sujet, de la littérature, des inscriptions et des monuments figurés. L'auteur est au courant de tout et renseigne obligeamment le public sur les dernières publications et les dernières découvertes. Il reste cependant au recenseur quelques doutes. Il semble bien que la part de l'esprit oriental est exagérée, ou du moins il n'est pas dit assez expressément que cet esprit oriental n'aurait jamais agi aussi puissamment sur le monde impérial, s'il n'avait été lui-même transformé par l'esprit hellénique. M. Cumont a donné trois raisons de la supériorité des cultes orientaux : « On peut, je pense, la définir, en disant que ces religions satisfaisaient davantage premièrement les sens et le sentiment, en second lieu l'intelligence, enfin et surtout la conscience » (p. 36). Il est, croyons-nous, très vrai de dire qu'une religion ne peut conquérir les âmes sans un certain ascendant sur l'intelligence. Mais on ne voit vraiment pas que les religions orientales aient donné satisfaction plus complète à l'intelligence, comme religions sacerdotales, par l'union, attribuée à l'Orient, de l'érudition et de la foi.

L'érudition de l'Orient était, depuis longtemps, une érudition grecque. Il se peut que des Orientaux, les premiers, aient résolu les premiers problèmes de l'astronomie et de la géométrie; mais l'Égypte n'aurait jamais eu ni Hipparque, ni Euclide, sans le mouvement scientifique inauguré par Aristote. L'érudition propre aux sacerdoces orientaux sous l'Empire n'a pas encore fait ses preuves. A cette union de la science et de la foi pour créer une théologie orientale, M. Cumont oppose le divorce entre les anciens cultes grecs et le rationalisme grec. Ce divorce n'est-il pas plutôt antérieur à l'empire? Il se retrouve, il est vrai, dans Lucien, qui était de Samosate, mais non pas dans Plutarque qui était grec, ni dans Plotin, ni dans Porphyre. On sait assez que pour lutter contre le christianisme, la philosophie, ou du moins les philosophes les plus en crédit, essayèrent de renouer avec la religion; dans le culte oriental de Bel, plus ou moins confondu avec le Soleil, ce qu'il y avait de plus attrayant pour l'intelligence n'était-il pas d'origine grecque, si la métaphysique elle-même ne saurait avoir une autre origine? Peut-être pourrait-on dire que la faveur des théologiens gréco-asiatiques se porta de préférence vers les dieux orientaux parce qu'il était plus facile de les transformer en dieux impersonnels, leur histoire étant moins connue que celle de Zeus ou d'Aphrodite. Les dieux d'Homère avaient séduit l'Hellade par leur beauté; mais les formes exquises de la poésie, trop réelles et trop concrètes, étaient une cause d'infériorité dans un temps moins épris de leur charme, et plus exigeant quand il s'agissait du divin. Si le poème de Gilgamès avait alors été aussi populaire que l'Iliade, la déesse syrienne n'aurait peut-être pas supplanté Aphrodite.

Peut-on d'ailleurs dire dans quelle mesure ce triomphe fut éclatant? M. Cumont distingue fort bien la religion du peuple, et celle des hommes d'esprit. Il estime aussi, et il n'a peut-être pas tout à fait tort, que l'apologétique, dans ses réfutations, est souvent en retard, réfutant les systèmes condensés dans les anciens livres, plutôt que les opinions vivantes du temps. C'est ainsi que saint Augustin s'en prenait aux petits dieux latins dont il empruntait le catalogue à Varron. Mais saint Augustin ne s'en est pas tenu là. Sa polémique porte bien davantage contre les explications stoïciennes, qui justifiaient le culte des dieux en les assimilant à l'âme du monde ou à

ses éléments, et surtout contre les théories néo-platoniciennes, qui esquissaient une théologie mystique aussi sublime que celle des chrétiens, et, de plus, conciliable avec les cultes traditionnels. Saint Augustin cite surtout Apulée et Porphyre (1). Or il les combat moins comme propagateurs de cultes orientaux que comme penseurs. S'est-il trompé en estimant que le danger de l'idolâtrie était moins dans les formes orientales de son culte, que dans la sève que lui infusait la spéculation néo-platonicienne?

S'est-il trompé surtout en estimant que cette élévation théologique, à laquelle prétendait maintenant le paganisme, était plutôt un obstacle qu'un moyen pour la propagande chrétienne? Le dernier mot de M. Cumont c'est que : « L'esprit religieux et mystique de l'Orient s'était peu à peu imposé à la société entière, et il avait préparé tous les peuples à se réunir dans le sein d'une Église universelle » (p. 254). Et encore : « Les deux croyances opposées se meuvent dans la même sphère intellectuelle et morale, et, de fait, on passe alors de l'une à l'autre sans secousse et sans déchirement » (*eod. loc.*). Peut-on dire que le succès des religions orientales dans l'empire « a aplani les voies au christianisme » (p. 162)? Ce n'est pas assurément en surexcitant les sens et en offrant à l'âme la proie d'une extase grossière; ce n'est pas en réhabilitant les anciens dieux et en conciliant leur culte avec une philosophie religieuse élevée; serait-ce en accordant, elles aussi, une influence décisive à la pensée de l'autre vie? Mais ne prétendaient-elles pas donner satisfaction à ces aspirations vers le salut? Peut-être en serait-il de ce point comme de la constitution de l'empire lui-même, qui facilitait la diffusion du christianisme par son unité, mais qui permettait aussi de l'écraser d'un seul coup. Était-ce en posant plus fortement le problème du salut, comme des solutions insuffisantes ne font que provoquer la recherche de la solution vraie? Mais nous sommes arrivé au problème que précisément M. Cumont n'a pas voulu traiter, tout en indiquant nettement dans quel sens il le résoudrait :

« A mesure qu'on étudiera de plus près l'histoire religieuse de l'empire, le triomphe de l'Église apparaîtra davantage, pensons-nous, comme l'aboutissement d'une longue évolution des croyances » (p. XXI).

Ce serait assurément un thème des plus attrayants — mais combien difficile! — de dire dans quelle mesure et comment cette proposition est conforme ou contraire aux faits connus.

Un sanctuaire de ces dieux syriens qui pénétraient à Rome a été découvert au Janicule, dans les jardins de la villa Sciarra, appartenant maintenant à M. Wurts, au lieu même des nymphes *Furrinae*, où Caius Gracchus a trouvé la mort. Cette découverte a été exposée à l'Académie des Inscriptions par M. Paul Gauckler. Dédicace sur un petit autel en marbre blanc : ΘΕΩ ΑΔΑΔΩ ΑΝΕΘΗ... Sur un côté Adad est qualifié de libanais : ΘΕΩ ΑΔΑΔΩ ΛΙΒΑΝΕΩΤΗ, et sur l'autre de dieu du sommet des montagnes (2), ΑΚΡΟΡΕΙΤΗ (ἀκρωρειτῆ); si Héliopolis-Baalbek, le centre de son culte, est dans une plaine-vallée, son sanctuaire au-dessus de Beyrouth, et par conséquent dans le Liban, était bien un sommet dominant la mer (*Deir el-Qala'a*). On sait que ce sanctuaire, consacré à Ba'al Marqod, était une sorte de succursale d'Héliopolis.

Une autre dédicace, celle-là en latin, offre plus de difficultés. M. Gauckler la lit : IOVI. MALECIABRUDI, qu'il interprète « au Jupiter Malek (roi) de Iabruda (3) ».

(1) Il s'agit, dans toute cette question, des dix premiers livres de la *Cité de Dieu*.
(2) M. Clermont-Ganneau, *Recueil*, VIII, p. 51, compare *Jupiter optimus maximus culminalis*.
(3) Ptolémée, V, 15, 20, Ἰαβρουδα, auj. Yabroud, sur la route de Damas à Palmyre. Les dé-

M. Clermont-Ganneau a mis en doute cette lecture, d'autant que ce serait le premier cas où Malek est accolé à un nom particulier de localité. Cependant M. Gauckler a cru pouvoir en certifier l'exactitude. On serait donc en présence d'un vocable nouveau. Un autel fort élégant, en marbre blanc, a été consacré à Zeus Keraunios et aux nymphes Furrinae par une certaine Artémis, ou Cidonia de Chypre. C'est l'association d'un dieu étranger, du Zeus Keraunios ou Baal tonitruant, sans doute le même que Hadad, aux nymphes du lieu (1). Ces nymphes Furrinae étaient assimilées aux Furies ou Érinyes ; on ne voit pas cependant de rapport spécial entre ces divinités infernales et le grand Ba'al syrien. Mais le caractère de déesses souterraines confirme au mieux le sens d'une inscription gravée sur une pierre à peu près carrée, percée au milieu d'un trou plus large en haut qu'à la base. M. Gauckler l'avait rattachée à une conduite d'eau, M. Huelsen en avait fait un tronc de quête pour les sacrifices. M. Clermont-Ganneau a rappelé l'usage de faire parvenir aux génies souterrains des malédictions contre tels ou tels : « Je me demande, dit le savant maître, si notre monument n'était pas destiné à assurer... le service de cette correspondance infernale : le trou conique creusé dans son milieu, en forme d'entonnoir, pouvait recevoir les κατάδεσμοι qui tombaient dans une fosse *ad hoc* ménagée au dessous, fosse recouverte par le bloc posé à plat et faisant couvercle ». Dans cette hypothèse, en effet, l'inscription s'explique très naturellement :

Δεσμὸς ὅπως κρατερὸς θῦμα θεοῖς παρέχοι,
ὃν δὴ Γαιωνᾶς δειπνοκρίτης ἔθετο.

« *Afin que le charme puissant fournisse victime aux dieux, Gaionas le deipnocritès l'a placé.* »

Ou bien le charme avait-il pour but de faire donner dans le tronc pour le culte?

Tout cet ensemble de découvertes est fort intéressant, d'autant que si on connaissait d'assez nombreux ex-voto consacrés au Jupiter héliopolitain, on n'avait retrouvé aucun de ses sanctuaires (2). Il semble bien maintenant que le Trastevere et spécialement la villa Sciarra était le foyer principal de ce culte. En revanche, ce n'est pas une occasion de mesurer la pénétration de ces cultes dans les milieux vraiment romains, car Gaionas, le principal personnage du groupe, porte un nom étranger, comme Agathangelus et comme Artémis ou Cidonie, la Chypriote. Le rite des billets envoyés aux enfers a été suggéré à M. Clermont-Ganneau par les découvertes du P. Delattre à Carthage. C'est donc un petit monde sémitique que nous trouvons transplanté dans le bois de l'antique déesse Furrina, plutôt qu'un groupe de Romains convertis aux dieux syriens ; et cette conclusion, plutôt négative, a son importance.

Hétéens.— Les découvertes les plus extraordinaires se succèdent rapidement. Celle qui a mis au jour les archives de la capitale des Hétéens ou Khatti à Boghaz-Keui vient se ranger à côté des exhumations de Suse et de Crète. La *Deutsche Orient-Gesellschaft* (3) en donne un rapide aperçu, M. Winckler pour les résultats historiques qu'on peut déjà conclure des tablettes, M. Puchstein pour la description rapide des constructions. On a déjà dit ici que les fouilles ont été entreprises pour le compte

diants sont M. Oppius Agroecus et T. Sestius Agathange(lus) ; on pouvait rappeler qu'un Agathangelos d'Abilène a fait une consécration à Zeus très grand Keraunios identifié à Baal Chamin, en l'an 134 ap. J.-C. (*Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 508).

(1) Même association dans une inscription latine, au musée du Vatican, rappelée par M. Gauckler : *J(ovi o)ptimo) m(aximo) H(eliopolitano) Aug(usto) sacr(um), Genio Forinarum et cultoribus huius loci.*

(2) On connaissait à l'Aventin celui de Jupiter Dolichenus.

(3) Mitteilungen, décembre 1907, n° 35.

du Musée ottoman, sous la direction de Makridy-Bey, notre très distingué collaborateur, dont M. Winckler se plaît à reconnaître la décision, le coup d'œil, l'expérience, qui rendent son concours si précieux. Il s'occupait de préférence avec M. Winckler de la recherche des inscriptions, pendant que M. Puchstein, au nom de l'Institut archéologique impérial allemand, assisté de MM. Krencker, Curtius et Kohl, poursuivait le relevé systématique des murs de la ville et de ses bâtiments. Disons, pour n'y pas revenir, que les constatations archéologiques sont aussi de tout premier ordre, révélant un art sinon absolument original, du moins ayant son caractère propre parmi les arts orientaux. Mais les biblistes s'arrêteront surtout à ce que M. Winckler (1) veut bien communiquer, avec les réserves de rigueur, puisqu'il ne s'agit que d'un premier examen très rapide, en attendant la publication des textes.

Ces textes sont en caractères cunéiformes, et en langue assyro-babylonienne ou hétéenne. Il n'y a pas proprement d'inscriptions bilingues, mais, comme il y en a qui traitent des mêmes sujets en deux langues, il serait étonnant qu'on ne parvienne pas à forcer le secret de la langue hétéenne, en attendant le déchiffrement des caractères de l'écriture dite hétéenne, qui paraît avoir été très rare à Boghaz-Keui ou dont du moins M. Winckler ne parle pas.

Le savant assyriologue ne doute pas d'être dans la capitale du peuple des Khatti (2), et d'avoir mis la main sur les archives royales. Ce qui le prouve avec évidence, c'est qu'il a trouvé la minute, ou un premier projet, du traité conclu avec Ramsès II d'Égypte. L'abondance des documents royaux est un nouvel indice aussi assuré (3). On connaît maintenant les noms de sept rois, dont quatre figuraient dans le texte égyptien du traité. La comparaison des lectures montre comment l'écriture hiéroglyphique s'essayait à rendre les textes cunéiformes. C'est ainsi que Sapalulu, Maurasar (4), Mautenel, Khetasar, transcrivaient Subbilaliuma, Mursil, Muttalu, Hattusil, qui sont du moins une transcription plus fidèle des noms originaux, puisqu'elle émane de la chancellerie hétéenne elle-même.

Cette coïncidence a quelque chose d'étrange; on dirait que les Hétéens se sont mis à écrire beaucoup au moment où ils sont entrés en relations diplomatiques avec les grandes cours, la Babylonie, le Mitani, l'Égypte, les princes Amorrhéens. Ces relations reposaient sur un droit des gens reconnu. Hattusil était l'allié du roi babylonien Katachman-turgu. A la mort de ce dernier, il menaça de ne point renouveler l'alliance si on ne reconnaissait pour roi le fils du défunt. Mais le régent de Babylonie vit là une atteinte au principe de non-intervention et protesta qu'il n'entendait pas être traité en vassal...

C'est surtout grâce à ces traités, débutant par un exposé des relations antérieures, que M. Winckler a pu reconstituer les principales lignes de l'histoire. Le premier grand roi est Subbilaliuma, qui est aussi un conquérant, contemporain d'Aménophis III et du début d'Aménophis IV. Il réduisit le Mitani à n'être qu'un état dépendant, pas tout à fait vassal, et imposa son obéissance à Aziri, ce chef Amor-

(1) Il est juste de dire que ce savant a eu la principale initiative dans cette affaire. Après un premier voyage en octobre 1905 avec Makridy-Bey, il a fait avec lui une première campagne dans l'été de 1906, soutenu semble-t-il par les libéralités de M. von Landau. C'est alors que la *Deutsche Orient-Gesellschaft* est intervenue.

(2) Qu'il est tenté de nommer elle-même Khatti.

(3) Un premier trésor a été connu depuis longtemps; des tablettes avaient été ramassées et vendues; en 1906 MM. Makridy et Winckler ont fait une brillante récolte en cet endroit, à l'acropole de la ville. En 1907, on a découvert de nouvelles archives au grand temple.

(4) Le même caractère hiéroglyphique pouvait se lire *r* ou *l*; les égyptologues auraient donc pu s'arrêter à une lecture plus voisine de la véritable.

rhéen déjà connu par les lettres d'El-Amarna. Rib-Addi de Byblos n'avait pas tort de le dénoncer à la cour d'Égypte comme un personnage très suspect. Il cherchait à ménager les deux grandes puissances. On sait maintenant le nom de ses héritiers, et l'un d'eux, Banti-chinni, était assez puissant pour faire des razzias dans le désert syrien. Hattusil traita avec Ramsès, et essaya de lancer la Babylonie contre l'Assyrie dont il pressentait les progrès. Ce fut en vain, et nous savions déjà que Salmanasar Ier regardait comme soumis le pays des Khatti, par où il entendait d'ailleurs la Mésopotamie et la Syrie, car les Assyriens ne nomment pas les Khatti parmi les peuples d'Anatolie.

Ces très beaux résultats historiques ne suffisent pas à M. Winckler, qui essaie de remonter plus haut que l'histoire. A l'époque où nous sommes (XIVe et XIIIe s. av. J.-C.) les Hétéens ont été empêchés par les Égyptiens de pénétrer jusqu'au sud de la Palestine. Mais le savant allemand pense qu'auparavant, au temps de la dynastie Hammourabienne, et spécialement de 2000 à 1700 au plus tard, il y eut une première invasion des Khatti qui laissa des traces jusque dans le sud de la Palestine. A vrai dire il s'agit d'indices, en partie déjà relevés, que les nouveaux documents, du moins ceux qui sont présentés ici, ne fortifient guère. On pourra les harmoniser avec la présence des Hétéens à Hébron dans la Genèse (ch. XXIII). Il faut cependant reconnaître que les situations sont bien différentes, même si l'on accepte les déductions de M. Winckler, car les Hétéens de la Bible sont des Cananéens, tandis que les Khatti seraient des Indo-Européens. Ce qu'il y a peut-être de plus sensationnel dans l'échantillon qui nous est fourni, c'est que, dans le traité entre les Khatti et le Mitani, on invoque d'abord des divinités qui se rattachent au vieux fond babylonien, puis des divinités groupées autour de Téchoub, connu jusqu'à présent pour le dieu national des Hétéens, enfin Mitra, Varuna, Indra et une quatrième divinité, qui rappellent l'Inde et la Perse. M. Winckler conclut à une triple couche de populations. La plus récente serait indo-européenne, et il nomme par conjecture les gens du Kharri, dont il fait la classe aristocratique et même princière des deux royaumes des Khatti et du Mitani, mais ces Kharri seraient encore assez anciens dans le pays pour être les conquérants de l'invasion antérieure à l'an 1700, jusqu'au sud de la Palestine, d'où le nom de Kharu donné par les Égyptiens à la frontière de Syrie, et le nom des Horites de la Bible. N'y a-t-il pas là une combinaison un peu précaire? C'est ce que l'avenir apprendra. En tout cas, la présence d'un élément arien en Mésopotamie au XIVe siècle n'est plus douteuse.

On pourra noter aussi, dans l'intérêt de l'exégèse biblique, que quand le roi des Khatti parle des rives de l'Euphrate, il dit toujours de la même rive ce côté-ci, ou ce côté-là, même lorsqu'il fait parler le prince de l'autre rive (1). Ou encore l'emploi du pluriel *ilâni*, pour marquer une seule personne divine, comme Elohim. Ou encore ces migrations de peuples qu'on peut comparer à la descente des Hébreux en Égypte ou à l'Exode. Souhaitons que toutes ces richesses soient bientôt livrées au public; elles ne sauraient lui être mieux présentées que par ceux qui les ont mises au jour.

Phénicie. — Le R. P. Séb. Ronzevalle a fait connaître à l'Académie des Inscr. et B.-L. un trône trouvé près de Râs el-ʿAïn, non loin de Tyr. Voici comment il le décrit (2) : « Le monument, haut de 0m,47 dans son état actuel, et taillé dans un calcaire grossier, quoique assez résistant, figure une sorte de petit trône flanqué de deux sphinx ailés, mâles, à l'égyptienne. Du dossier de ce trône se détachent en

(1) Cf. עבר הירדן dans la bouche de Moïse, Dt. 3, 8.
(2) *Comptes rendus...*, 1907, p. 390 ss.

saillie deux stèles de dimensions identiques, à côtés convergents et à couronnement cintré. Chacune de ces stèles porte une représentation humaine, en très faible relief... Vient enfin, sur une plate-bande servant de socle au monument entier, une inscription phénicienne en deux lignes, assez profondément gravée ».

L'inscription était lue par le R. P. :

לרבתי לעשתרת אש בגו הקרב
אש לי אנך עבדאבסת בן בדבעל

et traduite :

« *A ma dame Astarté, ici figurée, a été consacrée ma propre effigie, à moi, Abdoubast, fils de Bodba'al.* »

M. Clermont-Ganneau a fait remarquer ce que cette tournure avait d'insolite et d'embarrassé. En lisant ש la dernière lettre de la première ligne que le R. P. disait effacée, et ד la lettre précédente, le savant français a obtenu un sens excellent (1) :

« *A ma Dame Astarté qui est à l'intérieur du sanctuaire* (הקדש) *qui m'appartient à moi, 'Abdoubast, fils de Bodba'al.* »

Il ajoute : « Il est à supposer que le trône de la déesse offert par le dédicant avait été placé par lui dans un sanctuaire privé, une sorte d'oratoire intime ou de laraire où il accomplissait ses dévotions domestiques. On remarquera le fait intéressant de cette conception de la présence réelle de la divinité dans le sanctuaire. Elle est bien d'accord avec la nature même de l'objet offert, ce siège vide où la divinité était censée, et pouvait peut-être effectivement, sous la forme de quelque représentation plastique, venir prendre place pour recevoir les hommages des fidèles ». Nous ferons seulement remarquer que la représentation plastique n'est guère probable, car elle aurait caché les stèles qui précisément représentent l'adorateur en présence de sa déesse. Le trône pouvait très bien demeurer vide, comme le devant de l'arche sainte des Hébreux ; et c'est sans aucune analogie tirée des religions sémitiques que certains critiques ont affirmé avec tant d'assurance que l'arche contenait un fétiche en pierre, transformé par la piété des âges suivants en tables de la Loi.

Le monument phénicien de Tyr appartient aux temps hellénistiques.

Égypte. — M. W. Max Müller a certainement rendu un service signalé aux palestinologues en publiant une fois de plus la liste des villes palestiniennes de Thoutmès III (2). La brochure comprend un texte hiéroglyphique éclectique, d'après les trois exemplaires égyptiens, avec indication des variantes : ce texte repose, sauf un cas (n° 3), sur les collations de M. Maspero ; une introduction, un commentaire, et de rapides conclusions. Le sujet est traité avec la maîtrise et la prudence dont l'auteur est coutumier ; aussi reconnaît-il qu'il a moins produit d'identifications nouvelles qu'éliminé des rapprochements forcés. La liste doit avoir été transcrite d'après un document cunéiforme, mais par quelqu'un qui connaissait assez bien le pays de Canaan et sa langue pour se rapprocher de la vraie forme des noms, par exemple en reproduisant le *'aïn* qui avait nécessairement disparu dans l'écriture cunéiforme, et en distinguant même les deux sons *ḫ* et *ḥ*. L'égyptien aurait en somme été plus idoine à reproduire les noms cananéens. L'intention des scribes était d'indiquer les voyelles, et ils y ont réussi dans une certaine mesure.

Telle qu'elle est, cette liste de 118 noms (3) ne comprend que des villes de Galilée, de la plaine occidentale, jusqu'à Gézer, et de l'au-delà du Jourdain, jusqu'à

(1) *Comptes rendus...*, p. 607 s.
(2) *Die Palaestinaliste Thutmosis III; Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft*, 1907, 4.
(3) Il y a 119 numéros, mais 8 n'est que la variante de 7.

Dibhôn (1). La Judée paraît exclue, et c'est sur ce point que M. Müller a surtout porté son attention, car les noms qu'on peut rattacher à la Judée sont douteux, et aucune ville marquante de ce pays ne figure. Les limites au nord sont le Léontès, l'Hermon, le sud de l'Antiliban, Damas comprise dans la liste; à l'est le pays d'au delà du Jourdain figure avec Édréï, Astaroth; à l'ouest on trouve Acco. M. Müller conclut que les Philistins n'étaient point encore en Palestine, et que les Phéniciens ne s'étaient pas encore développés. C'est bien le territoire d'Israël, mais plus étendu à l'ouest, à l'est et au sud. Et l'auteur n'hésite pas à dire que dès ce temps, c'est-à-dire vers 1500, les tribus israélites étaient déjà dans le pays, Juda étant absolument distinct, et sans qu'on puisse affirmer qu'elles portaient déjà le nom d'Israël, qui figure dans une inscription 150 ans plus tard (2). C'est là une conjecture qui doit avoir ailleurs sa preuve, car la liste de Thoutmès III ne peut servir à l'appuyer. Cette liste est d'ailleurs peu régulière, et il serait très imprudent de conclure du groupement des noms à la proximité des villes. C'est probablement l'œuvre de quelqu'un qui connaissait assez le pays pour indiquer, un peu en bloc, les villes principales d'une région qui s'étaient liguées avec les ennemis septentrionaux de Thoutmès.

L'auteur pose comme règle phonétique bonne à retenir que *s* et *š* sont employés *ad libitum* pour rendre le cananéen שׂ (et aussi שׁ); mais l'égyptien ne confond jamais שׂ et ס. Ainsi *Y-sā-p-'(e)-ra* ne peut être Joseph-el. Il tient ferme pour interpréter *Ba-ti-y-â* dans le sens de Beth-yā, la maison de yā (nôm divin). *Y(a)-ʿ-q(e)-b-'â-ru* est maintenu comme égalant Yaqob-el, et confirmé par la liste de Ramsès II qui prouve que cette ville était à l'ouest de la Palestine centrale ou septentrionale. Le nom sémitique au temps des Hycsos *Yʿqb-hr* n'est pas le même, car l'égyptien ne confond jamais *h* et *aleph* (3). Parmi les identifications nouvelles proposées on peut citer : *R(e)-te-ma-ra-ka*, = אלמלך (Jos. 19, 26) (4).

On ne s'étonnera pas de trouver ici la mention, et une mention très honorable, du guide Baedeker pour *l'Égypte et le Soudan* (5). Sa valeur est si vraiment scientifique qu'on peut le conseiller même à ceux qui ne voyagent pas et qui désirent connaître l'Égypte et ses antiquités d'après les derniers travaux. La troisième édition française que nous signalons ici est la dernière de toutes. L'auteur principal est un coptologue des plus distingués, M. G. Steindorff, et la traduction française par M. G. Calame, est parfaitement réussie. C'est décidément une création originale que celle qui sait fondre ensemble tant d'érudition, et tant de renseignements pratiques, le souvenir ancien et le mouvement moderne.

Arabie du Sud. — M. Nielsen a publié cinq inscriptions katabaniennes qui lui ont été confiées par M. Glaser (6). La déesse *Athîrat*, qui est l'Achéra cananéenne, y paraît une fois de plus; peut-être a-t-elle donné son nom à un mois. M. Nielsen croit reconnaître aussi dans la forme מלכן le nom divin Molok, avec l'article, comme en hébreu; c'est un fait nouveau et important. Un autre dieu serait *Khukm*, la sa-

(1) Qui paraît certain d'après le petit appendice.
(2) Ce doit être celle de Mernephtah; M. Müller place donc son règne vers 1350 (?).
(3) Contre M. Spiegelberg; cf. *RB.*, 1905, p. 144 s.
(4) En passant, car cela n'est pas du sujet, M. Müller refuse de trouver « le champ d'Abram » dans la liste de Chochenk (Sisach), *'A-bi-ra-ma* serait seulement le pluriel אבלים, « prairies ». Cf. les réserves de la *RB.*, 1905, p. 472.
(5) In-16 de CLXXX-430 pp. avec 37 cartes et plans de villes, 65 plans de temples, etc., et 57 vignettes; Leipzig, K. Baedeker, 1908.
(6) *Neue katabanische Inschriften und das Vokalbuchstabe* ה *im Minæischen; Mitt. der Vorderas. Gesell.*, 1906, 4.

gesse personnifiée, comme Wadd est l'amour. D'ailleurs Wadd et 'Amm et d'autres encore sont des appellations du dieu Lune. Le dialecte katabanien contient un mélange de formes minéennes et de formes sabéennes. Ce fait pourrait s'expliquer par la proximité des deux empires contemporains, mais il est plus vraisemblable que le katabanien se trouve à la période de transition qui faisait passer les formes minéennes en celles qui ont prévalu, en sabéen (surtout changement de ש en ה dans les formes verbales et les suffixes). M. Nielsen ajoute à son déchiffrement commenté une petite dissertation sur la lettre ה en minéen. En dehors des cas où elle est consonne radicale, elle représente la voyelle *a* (longue ou brève); mais elle n'est pas toujours écrite; d'où son aspect parasite; c'est un phénomène de l'écriture pleine et défective. L'auteur traite en passant d'une forme d'accusatif en *a* qui sera moins aisément reconnue. Il a noté aussi l'omission du *waw* à la troisième personne du pluriel d'un verbe, surtout après qu'il avait été écrit une fois. Ces faits ne sont pas sans importance pour l'hébreu de l'A. T.

Langues. — L'Italie, qui compte des orientalistes si éminents, a voulu enfin avoir sa revue orientale. Elle est fondée sous le titre de *Rivista degli Studi Orientali*, pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella R. Università di Roma. On s'en est tenu au mode du *Journal asiatique*, et des revues allemande et autrichienne, qui contiennent tout ce qui a rapport à l'Orient, depuis l'Asie Mineure jusqu'au Japon.

Pour obvier à ce que cette conception de l'Orient a de confus, pour ne pas dire de suranné, la nouvelle revue aura comme annexe quatre bulletins, pour les langues et les littératures d'Afrique, y compris les langues sémitiques d'Abyssinie, pour les langues sémitiques, pour les langues indo-iraniennes, dravidiques, etc., pour les langues de l'Asie centrale et de l'extrême-Orient. Le bulletin des langues sémitiques, que nous avons sous les yeux, contient le dépouillement des ouvrages et articles sur les différents dialectes : l'assyrien par M. B. Teloni, l'hébreu par M. G. Levi Della Vida, l'araméen et l'arabe du sud par M. Ignazio Guidi, l'arabe du nord et la littérature musulmane par M. C. Nallino. Les notices sont naturellement très brèves, mais mettent bien en relief les points saillants, un peu dans le genre du *Theologischer Jahresbericht*. Combien ce bulletin serait plus utile s'il était accompagné d'un index des noms d'auteurs!

Palestine. — L'étude que M. le prof. H. Thiersch consacre aux « récentes fouilles de Palestine » (1) ne comprend que Ta'annak et Megiddo. Son but est d'initier aux trouvailles palestiniennes les savants qui s'occupent d'archéologie générale, aussi d'orienter les fouilleurs dans leur tâche. A première vue on trouvera paradoxal le regret exprimé que d'aussi coûteuses entreprises aient été accomplies sans contrôle strictement archéologique. Il est des gens persuadés qu'une fouille consiste à enlever prestement le plus gros volume possible de décombres à la poursuite de documents curieux, localisés à peu près et classés d'après une théorie en faveur ; ceux-là en voudront au savant prof. de Fribourg (Br.) d'inculquer si fortement l'urgence d'une méthode rigoureuse dans l'ouverture des tranchées, la vigilance et la précision indispensables chez le fouilleur soucieux de ne pas bouleverser en vain quelque ruine fameuse et d'assurer une valeur scientifique à son butin. Du moins quand la fouille est dirigée par un ingénieur-architecte de la compétence de M. le Dr Schumacher

(1) *Die neueren Ausgrabungen in Palästina*, dans l'*Anzeiger* annexé au *Jahrbuch des kais. deut. archäolog. Instituts*, 1907, col. 275-358. Berlin, Reimer.

l'exactitude scrupuleuse des relevés, le souci du détail positif, l'abondance des notations descriptives sont de précieuses garanties ; là encore toutefois le concours d'un homme du métier archéologique eût fixé maint détail demeuré inaperçu, dont rien ne peut aujourd'hui suppléer l'omission. Il suffit d'avoir peiné sur des graphiques insuffisants parmi des descriptions dont la terminologie est trop floue — sinon parfois inexacte — pour ne rien voir d'excessif à la critique de M. T. Où cette critique se fait particulièrement décidée, radicale et incisive, c'est en face du « dilettantisme » néfaste et cependant usuel qui consiste à n'envisager l'archéologie palestinienne que dans la perspective religieuse et théologique (col. 280 s.). Dieu sait s'il y a déjà suffisamment de « sanctuaires, autels, maṣṣébôth, pierres à sacrifices, idoles, etc., etc. » à travers les comptes rendus et bientôt dans les manuels! car les hommes de spéculation, pleins d'horreur pour les menus faits et les observations de détail technique, ne sont jamais rassasiés de documents bien étiquetés pour appuyer ou pour combattre quelque doctrine. On saura gré à M. T. de substituer son sens pratique et ses connaissances artistiques à ce parti pris religieux, ou antireligieux, même en reconnaissant que sa réaction va un peu au delà du but (1); aussi bien pourrait-on croire, au bout de son étude, que l'utilitarisme le plus banal suffit à expliquer tout ce que les fouilles ont révélé de la culture antique de Palestine, et qu'il n'y reste aucune place à la moindre manifestation religieuse. Ce n'est évidemment pas le point de vue de M. Thiersch, trop bien informé et trop homme de goût pour verser dans une telle réaction. Il est à souhaiter que sa judicieuse prédication ne se perde pas au désert.

Il ne serait guère moins désirable que cette critique vigoureuse s'exerçât sur l'extraordinaire monographie de M. R. Kittel : « la pierre du serpent dans la vallée du Cédron près de Jérusalem » (2). Tant qu'il s'agit de Salomon, Adonias, Giḥon, Zoḥéleth, puits et sources d'après la Bible, on est en un domaine familier, car M. K. a peu d'inédit sur ces sujets. Mais quand il vient à sa *trouvaille* — le propre autel consacré au Serpent dieu d'ʿAïn Rogel, — il se peut que ses spéculations soient l'écho d'une école très en vue, cependant je ne sais plus voir goutte. Pour n'être pas dupe de quelque illusion au sujet de localités qui me sont journellement sous les yeux depuis de longues années, je suis revenu deux fois à Siloé et au *Bîr Ayoub*, avec le texte de M. Kittel sous les yeux. Il me demeure inexplicable que ce distingué bibliste ait pu se méprendre au point de voir un autel d'époque salomonienne dans un bloc fruste roulé des pentes voisines et arrêté en faux équilibre au milieu de la petite esplanade du *Bîr Ayoub*. Il serait ridicule d'étaler ici les croquis mesurés de ce quartier de pierre auquel M. K. attribue généreusement « guère moins » d'un mètre cube — ce qui n'est exagéré que de presque la moitié : hauteur maximum $0^m,70$; largeur maximum $0^m,70$; épaisseur maximum $0^m,65$, mais sans régularité de faces. — Les amis à qui il faisait naguère les honneurs de sa découverte paraissent lui avoir suggéré quelques objections décisives auxquelles il eût été sage de faire droit. D'*autels* cananéens de cette marque, il y en a une carrière à quelques pas à l'ouest de celui-ci. Je m'étonne seulement que M. Kittel n'ait pas attribué avec plus de décision un titre analogue à la pierre d'angle de l'escalier d'*ʿAïn Oumm ed-Darâdj*. On n'a aucune surprise à le voir ensuite pré-

(1) V. g. quand il ne voit qu'une chaufferette ou un réchaud de cuisine dans le meuble en terre cuite découvert à Ta'annak et interprété jusqu'ici comme un brûle-parfums liturgique. Après nouvel examen du sujet, je crois que l'attribution religieuse doit être maintenue. Elle est admise par un homme aussi compétent et aussi éloigné du dilettantisme religieux que M. R. Dussaud, *Rev. hist. rel.*, LV, 353; mais ce n'est pas le lieu de le discuter contre M. Thiersch.

(2) *Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem.* Conférence solennelle à l'Université de Leipzig, *zur Feier des Reformationsfestes* et pour l'installation du nouveau Recteur. Gr. 8°, 31 pp. et 8 fig. Leipzig, A. Edelmann.

senter de nouveau comme « Serpent-idole » le couronnement en spirale d'un tombeau inachevé (?) à Pétra. Ce monument, *découvert* déjà plusieurs fois, a désormais pris place dans le manuel si à la mode *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* de M. A. Jeremias, justiciable aussi du positivisme archéologique de M Thiersch.

L'Annuaire de l'Institut allemand, *Palästinajahrbuch* (1) paraît avoir pris sa forme définitive (cf. *RB.*, 1906, p. 292). Les communications administratives sont réduites au strict minimum en tête du volume; les relations de voyage sont reléguées à la fin et la belle part est consacrée à des monographies plus techniques. — T. II. — Prof. Dalman : compte rendu de l'exercice 1905-6; *La voie douloureuse* — fixe le Prétoire au palais d'Hérode, sans rajeunir cette vieille théorie; — *La ville de Samarie et ses routes commerciales* — excellentes observations topographiques et une carte, et description archéol. de *Sebastych;* — *Une figure de Iahvé récemment découverte* — ? —; *Une inscr. au chêne de Mambré de la tradition byzantine — redécouverte*, copie inintelligible et lecture à l'avenant du proscynème de Παρηγόριος connu depuis de belles années par la publication très soigneuse du P. Germer-Durand (2). — Prof. M. Löhr, *L'hospitalité au pays biblique autrefois et aujourd'hui.* — W. Frankenberg, *Pratiques de deuil israélites et arabes antiques;* à la suite un petit récit d'une femme de Liftâ sur les *Usages funéraires musulmans* — transcription phonétique (approximative) et traduction. — O. Eberhard, *Ecoles populaires arabes de Jérusalem* — longue enquête plus confessionnelle que biblique ou archéologique. E. Baumann, *De la mer de Galilée en remontant vers Jérusalem.* — T. III. — Prof. Dalman : compte rendu de l'exercice 1906-7. — H. Appel, *Les lieux de la Crucifixion et de la Résurrection du Christ* — conclut à la vraisemblance des sites traditionnels. — Prof. Dalman, *L'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem* — description de l'édifice actuel et des débris anciens; M. D. est sévère pour les malheureux architectes qui en 1869 décorèrent la coupole plutôt dans le goût d'un théâtre de banlieue que dans le style d'une église (p. 54). Il a des paroles non moins sévères et plus justes à l'adresse des sots qui traversent le Saint-Sépulcre avec le « masque renfrogné » de gens que rien n'y peut intéresser (p. 35). — P. Volz, *Jérusalem des Croisés* — gagnerait à serrer de plus près les sources, sommairement indiquées au début. — Dr H. Gressmann, *Un tombeau préhistorique sur le terrain de l'Hospice impérial Augusta-Victoria près de Jérusalem*, — nouvel établissement en voie de construction sur la crête du mont des Oliviers. Il ne s'agirait de rien moins que d'un dolmen sépulcral avec double enceinte ovale de blocs de silex; ce n'est impressionnant que dans le diagramme présenté, et pourquoi pas à l'appui une simple photographie? — Dr V. Schwöbel, *Relations géographiques de l'homme dans le désert de Juda*, — la plus solide étude du recueil : géographie, ethnographie, évolution historique. — Dr Fr. Jeremias, *Vers Pétra* — la « ville du dieu Doušara », pour employer le langage du narrateur, n'apparaît plus que sous l'aspect d'un vaste lieu saint avec une infinité de sacristies.

Palestine Explor. Fund, Quart. Stat., janv. 1907. — La tablette du Zodiaque (*RB.*, *supra*, p. 118) a fait l'objet de plusieurs communications; les Rév. Ball et Johns insistent

(1) T. II, 1906; 8°, 144 pp., 2 pl. et une carte. T. III, 1907; IV-176 pp., 6 pl. et 4 fig. dans le texte. Berlin, Mittler und Sohn.

(2) *Échos d'Orient*, 1900, p. 142. Voir ce même nom de Pargoire sous la forme hébraïsée פריגורס dans une inscr. juive publiée par M. Schwab, *Rapp. sur les insc. héb. de France; Nouv. archiv. des Miss.*, XII, n° 3, p. 171. L'éditeur supposait Παραγόρας (?). Le P. Germer-Durand (*l. l.*, p. 143) a précisément rencontré deux fois ce nom — sous les formes Παριγορίου et Παρηγορίου dans des épitaphes de la nécropole juive de Jaffa.

sur l'analogie des figures avec les premiers idéogrammes babyloniens et les représentations symboliques sur les *koudourrous* et les cylindres, sans vouloir prendre parti entre une représentation de zodiaque babylonien archaïque ou un document de mythologie astrale. M. Sayce hésite encore plus à adopter l'hypothèse du zodiaque et renchérit sur l'extrême antiquité de la pièce; les figures seraient le prototype des emblèmes des koudourrous d'époque cassite. M. Pinches, plus réservé dans l'ensemble, propose d'intéressantes suggestions de signes planétaires babyloniens. Enfin M. G. St-Clair attire l'attention sur quelques comparaisons empruntées aux signes zodiacaux d'Égypte. Une étude fondamentale avec la documentation graphique nécessaire de la part d'un spécialiste, serait fort à propos avant que la tablette ne devienne un lieu commun dans les théories mythologico-astrales trop en faveur. — M. Jennings-Bramley, *Les bédouins de la péninsule sinaïtique :* guerre, razzia, paix. — M. Macalister, *Nouveaux contes de fellaḥs* (suite), — la plupart tout à fait topiques de la vie quotidienne dans les villages palestiniens; — *Extraits du registre des séances de la « Jerusalem Literary Society »* — fondée à Jérusalem en 1849 et pleine d'entrain archéologique dans les premières années de son existence : les notes extraites de ses procès-verbaux en font foi. On signale un casque sarrasin ouvragé, un itinéraire de Jérusalem à Acre, une enceinte de pierres levées aux environs de Tyr : — *Esquisse de la structure grammaticale de la langue des Nawârs* — étude préliminaire, déjà précieuse, de cet argot des bohèmes palestiniens; — *Nouvelles observations sur la corporation des ouvriers de la tribu de Juda* (1). Enfin M. Macalister a eu la très heureuse idée de publier un gâteau rituel en forme humaine, de fabrication usuelle parmi les musulmans à la clôture du Ramadhân. Cette figure bizarre est d'un singulier intérêt rapprochée des représentations antiques de la « bonne déesse ». — M. W. Masterman, *Les pêcheries de Galilée* — étude soigneuse pleine de détails techniques dont les commentateurs des Évangiles auront à faire bon profit. Quelques notes sur le lac *Ḥouleh* encore si peu exploré. — Rév. C. Hauser, *Notes sur la géographie de Palestine.* — M. Pilcher cherche à lire הדו (II *Sam.* **23**, 30) l'estampille de Gézer où M. Cl.-Ganneau a lu טביה (cf. *sup.*, p. 120); l'hypothèse est bien risquée. — Note de M. S. A. Cook sur le même sujet. — Rév. Birch, *Le site de l'Acra* — l'éternelle « colline » rasée par les Hasmonéens ou fortifiée par les Hasmonéens! on n'avance toujours pas beaucoup par cette voie...

(1) Cf. *RB.*, 1906, p. 107. Contre des objections formulées par M. Sellin, M. Macalister défend son interprétation des « anses royales estampillées » (cf. *Q. St.*, 1905, p. 244 ss.). Cette remarquable étude — que j'aurais dû discuter avec quelque détail dans *Canaan*, p. 357 ss — voulait prouver que Hébron, Memsath, Ziph, Soccoh, sont des noms d'ouvriers royaux. M. Macalister croit trouver en effet une « objection fatale » à la théorie des noms d'ateliers : les vases fabriqués dans ces diverses villes pour le compte du roi devraient présenter les mêmes divergences techniques si faciles à observer aujourd'hui dans la poterie fabriquée en ces mêmes localités (*l. l.*, p. 224 s.). On ne voit pas que cette objection soit décisive. Il ne faut pas perdre de vue qu'on retrouve toujours les anses isolées et que rien n'est connu des vases eux-mêmes. Est-il impossible que le type déterminé pour ces anses ait été fidèlement reproduit dans les quatre ateliers mentionnés? Et la matière qu'on peut avoir sous la main en ces divers endroits est-elle si différente? Les pièces que j'ai pu à maintes reprises examiner m'ont paru insuffisamment caractéristiques pour autoriser leur attribution à un atelier unique, ou pour y discerner une très longue évolution chronologique. Le problème est d'ailleurs toujours à l'étude et il y a tout profit à en voir discuter les aspects avec la compétence de MM. Sellin et Macalister.

Le Gérant : J. Gabalda.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris

COMMUNICATIONS

DE LA

COMMISSION PONTIFICALE

POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

I. — DE LIBRI ISAIAE INDOLE ET AUCTORE.

Propositis sequentibus dubiis Commissio Pontificia de re biblica sequenti modo respondit :

Dubium I. — Utrum doceri possit, vaticinia quae leguntur in libro Isaiae, — et passim in Scripturis, — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum praenuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum praescii revelatione, sed ex his quae jam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, conjiciendo praenuntiasse?

Resp. — Negative.

Dubium II. — Utrum sententia quae tenet, Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his quae in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, necnon cum communi SS. Patrum sententia concorditer asserentium, prophetas ea quoque praedixisse, quae post multa saecula essent implenda?

Resp. — Negative.

Dubium III. — Utrum admitti possit, prophetas non modo tanquam correctores pravitatis humanae divinique verbi in profectum audientium praecones, verum etiam tanquam praenuntios eventuum futurorum, con-

stanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed praesentes et sibi aequales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint; proindeque secundam partem libri Isaiae (cap. XL-LXVI), in qua vates non Judaeos Isaiae aequales, at Judaeos in exsilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam jamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto cuidam vati inter exsules viventi assignare?

Resp. — Negative.

Dubium IV. — Utrum ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiae argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticae artis et hebraicae linguae peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere?

Resp. — Negative.

Dubium V. — Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative, sumpta, ad evincendum Isaiae librum non ipsi soli Isaiae, sed duobus, imo pluribus auctoribus esse tribuendum?

Resp. — Negative.

Die autem 28 junii anni 1908, in Audientia ambobus Rmis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus praedicta Responsa rata habuit ac publici juris fieri mandavit.

Romae, die 29 junii 1908.

FULGRANUS VIGOUROUX, P. S. S.
LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B.
Consultores ab Actis.

II. — EXAMENS POUR LA LICENCE EN ÉCRITURE SAINTE.

La septième session d'examens pour la licence en Écriture Sainte s'est tenue au Vatican les 1, 2, 4 et 5 juin 1908. Ont été proposés pour l'examen écrit les sujets suivants :

I. Examen d'exégèse : 1° Exégèse du discours de Notre-Seigneur à un jeune homme riche; dangers des richesses et récompenses de la foi. Matth., xix, 16-29; Marc, x, 17-30; Luc, xviii, 18-30.

2° Exégèse du discours de saint Paul à Antioche de Pisidie. Act., xiii, 15-41.

3° Exégèse du discours de saint Paul devant Festus et Agrippa. Act., xxvi, 2-29.

Un des trois sujets au choix des candidats.

II. Examen d'histoire. — Invasions des rois d'Assyrie dans le royaume d'Israël et dans le royaume de Juda à l'époque des Rois, d'après la Bible et d'après les documents assyriens.

III. Examen sur l'Introduction. — Introduction au livre de Joel.

Dix candidats se sont présentés aux examens. Sept ont subi avec succès l'épreuve écrite et l'épreuve orale.

M. l'abbé Joseph Bonsirven, chapelain de Saint-Louis-des-Français (Rome), prêtre du diocèse d'Albi, docteur en théologie de la Minerve. Avec mention.

Le R. P. Denis Buzy, au Séminaire français (Rome), prêtre du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharram, docteur en théologie de l'Apollinaire. Avec mention.

M. l'abbé Pierre Tiberghien, à la Procure de Saint-Sulpice (Rome), prêtre du diocèse de Cambrai, docteur en théologie de la Sapience.

M. l'abbé Alexandre Pie Grigaïtis, de l'École biblique de Saint-Étienne, à Jérusalem, du diocèse de Sejny (Russie-Lithuanie), maître en théologie à l'Académie catholique de Saint-Pétersbourg. — *Ex æquo* avec M. l'abbé Eugène René Nicolas, à la Procure de Saint-Sulpice (Rome), prêtre du diocèse de Paris, docteur en théologie de la Sapience.

Le R. P. Reginald Jansen, des Frères Prêcheurs, de l'Ecole biblique de Saint-Étienne de Jérusalem, docteur en théologie du couvent de Huissen (Hollande).

M. l'abbé Albert Lartaud, au séminaire français (Rome), prêtre du diocèse de Moulins, docteur en théologie de l'Université Grégorienne.

Thèse de doctorat en Écriture Sainte.

M. l'abbé Léon Gry, prêtre du diocèse de Rennes, reçu licencié en Écriture Sainte, le 23 novembre 1905, a passé avec succès les examens de doctorat en Écriture Sainte, au Vatican, les 15 et 16 juin 1908.

Le 15 juin, il a passé, avant midi, pendant trois heures environ, un exa-

men public : 1° sur la langue éthiopienne, pour laquelle il a présenté la traduction éthiopienne du livre d'Hénoch et celle du quatrième livre d'Esdras; — 2° sur l'exégèse du texte hébreu de Jérémie ; — 3° sur l'exégèse du texte grec de l'Épître aux Hébreux; — 4° sur les écoles exégétiques d'Alexandrie et d'Antioche ; — 5° sur des questions de critique textuelle.

Dans l'après-midi, M. Gry a donné une leçon publique sur un sujet pour lequel il lui a été accordé une heure de préparation. Le sujet traité a été le sacerdoce de Notre-Seigneur dans l'Épître aux Hébreux.

Le 16 juin a eu lieu la soutenance publique de la thèse. *Le messianisme des Paraboles du livre d'Hénoch*, sous la Présidence de Son Éminence le Cardinal Rampolla, président de la Commission biblique, et en présence de Leurs Éminences, les cardinaux Mathieu, Segna et Vivès.

La huitième session d'examen pour la licence aura lieu au Vatican, le lundi 16 novembre 1908 et jours suivants.

Rome, 22 juin 1908.

F. Vigouroux P. S. S.
L. Janssens O. S. B.
Secrétaires de la Commission biblique.

1 אל מראן בגוהי פחת יהוד עבדיך ידניה וכנותה כהניא זי ביב בירתא[א] שלם
2 מראן אלה שמיא ישאל שגיא בכל עדן ולרחמן ישימנך קדם דריוהוש מלכא
3 ובני ביתא יתיר מן זי כען חד אלף וחין אריכן ינתן לך וחדה ושריר הוי בכל עדן
4 כען עבדך ידניה וכנותה כן אמרן בירח תמוז שנת ר///| דריוהוש מלכא כזי ארשם
אלהא
5 נפק ואזל על מלכא כמריא זי חנוב זי ביב בירתא המונית עם וידרנג זי פרתדך תנה
6 הוה לם אגורא זי יהו אלהא זי ביב בירתא יהעדו מן תמה אחר וידרנג זך
7 לחיא אגרת שלח על נפין ברה זי רבחיל הוה בסון בירתא לאמר אגורא זי ביב
8 בירתא ינדשו אחר נפין דבר מצריא עם חילא אחרנן אתו לבירת יב עם תליהם
המו
9 עלו באגורא זך נדשוהי עד ארעא ועמודיא זי אבנא זי הוו תמה תברו אף הוה תרען
10 זי אבן ///|| בנין פסילה זי אבן זי הוו באגורא זך נדשו ודשיהם קימו וצריהם
זי
11 זי דששיא אלך נחש ומטלל עקה[ ] ארז כלא זי עם שירית אשרנא ואחרן זי תמה
12 הוה כלא באשה שרפו ומזרקיא זי זהבא וכסף ומנדעמתא זי הוה באגורא ז[ך] כלא לקחו
13 ולנפשהום עבדו ומן יומי מלך מצרין אבהין בנו אגורא זך ביב בירתא וכזי כנבוזי על למצרין
14 אגורא זך בנה השכחה ואגורי אלהי מצרין כל מגרו ואיש מנדעם באגורא זך לא חבל
15 וכזי כזנה עביד אנחנה עם נשין ובנין שקקן לבשן הוין וצימין ומצלין ליהו מרא שמיא
16 זי החוין בוידרנג זך כלביא הנפקו כבלא מן רגלוהי וכל נכסין זי קנה אבדו וכל גברין
17 זי בעו באיש לאגורא זך כל קטילו וחזין בהום אף קדמת זנה בעדן זי זא באישתא
18 עביד לן אגרה שלחן מראן ועל יהוחנן כהנא רבא וכנותה כהניא זי בירושלם ועל אוסתן אחוהי
19 זי עננו וחרי יהודיא אגרה חדה לא שלחו עלין אף מן ירח תמוז שנת ר///| דריהוש מלכא
ד
20 רע זנה יומא אנחנה שקקן לבשן וצימין נשיא זילן כארמלה עבידין משח לא משחן
21 וחמר לא שתין אף מן זכי ועד יום שנת ר/// ///| דריהוש מלכא מנחא ולבו[נ]ה ועלוה
22 לא עבדו באגורא זך כען עבדיך ידניה וכנותה ויהודיא כל בעלי יב כן אמרן
23 הן על מראן טב אתעשת על אגורא זך למבנה בזי לא שבקן לן למבניה חזי בעלי
זי
24 טבתך ורחמיך תנה במצרין אגרה מנך ישתלח עליהום על אגורא זי יהו אלהא
25 למבניה ביב בירתא לקבל זי בנה הוה קדמין ומחתא ולבונתא ועלותא יקרבון
26 על מדבחא זי יהו אלהא בשמך ונצלה עליך בכל עדן אנחנה ונשין ובנין ויהודיא
27 כל זי תנה הן כן עבדו עד זי אגורא זך יתבנה וצדקה יהוה לך קדם יהו אלה
28 שמיא מן גבר זי יקרב לה עלוה ודבחן דמן כדמי כסף כנכרין זלף ועל זהב על זנה
בשמן ה
29 שלחן הודען אף כלא מליא באגרה חדה שלחן על דליה ושלמיה בני סנאבלט פת שמרין
כלא
30 אף בזנה זי עביד לן ארשם לא ידע ב.. למרחשון שנת ר/// ///| דריהוש מלכא

DOCUMENT II.

1 (עד)ן (ישי)מ(נך) ריוהוש
2 ינתן לך וחדה ושריר הוי בכל עדן כעת עב[ד]ך ידניה
3 שנת ר///| דריוהוש מלכא כזי ארשם נפק ואזל . . מלכא
4 בירתא כסף ונכסין יהבו לוידרנג פרתדכא זי תנה הוה ל אחר
5 יהעדו מן תמה וידרנג זך לחיא אגרת שלח על נ[פין] ברה ז
6 זי יהו אלהא זי ביב בירתא ינדשו אחר נפ[ו]ן דבר מצ
7 זניהום עלו באגורא זך נדשוהי עד ארעא ועמודיא זי א
8 תרען רברבן /// // בנין פסלה זי אבן זי הוו ב[אגו]רא זך
9 אלך נחש ומטלל (?ומטליל) אגורא זך כלא עקהן ז[ו] ארז עם ש
10 באשתא שרפו ומזרקיא זי זהבא וזי כספא ומ[נד]עמתא
11 עבדו ומן יומי מלכי מצרין אבהין בנו אגורא זך ביב
12 זך בנה השכח ואגורי אלה[ו] מצריא [כ]ל... ואיש מנ
13 עביד אנחנה עם נשין ובנין שקקן לבשן הוין צו
14 חוינא בוידרנג זך כלביא הנפקו כבלוהי מן רגלוהי וכ
15 בעה באיש לאגורא זך כלא קטילו וחזין בהום אף
16 לן אגרה על זנה שלחן שלחן על מוראן [אף] על יהוחנן
17 ועל אוסתן אחוהי זי ענני וחרי יהודיא אג[רה] חדה
18 שנת ר///| דריוהש מלכא ועד זנה יומא אנחנה שקק
19 משח לא משחן וחמר לא שתין א[ף מ]ן זך ו[ו]ם ועד
20 מנחה לבונה ועלוה לא עבדו באגורא זך כען
21 ויהודיא כלא בעלי יב כן אמרן הן על מר[א]ן טב את
22 שבקן לן למבניה חזי בעלי טבתך ורחמיך זי תנה
23 על אגורא זי יהו אלהא למבניה ביב בירתא לקבל
24 ועלותא נקרב על מדבחא זי יהו אלהא בשמך ונצ
25 ויהודיא כלא זי תנה הן כן תעבד זי עד אגורא זך יתב
26 שמיא מן גבר זי יקרב לה עלוה ודבחן דמי כסף כנכרן אלף על
27 מליא אגרה חדה בשמן שלחן על דליה ושלמיה ב
28 כלא זי עביד לן ארשם לא ידע בXX למרחשון שנת ר///

DOCUMENT III.

1 זכרן זי בגוהי ודליה אמרו
2 לו זכרן לם יהוי לך במצרין לממר
3 קדם ארשם על בית מדבחא זי אלה
4 שמיא זי ביב בירתא בנה
5 הוה מן קדמן קדם כנבוזי
6 זי וידרנג לחיא זך נדש
7 בשנת ר///| דריוהוש מלכא
8 למבניה באתרה כזי הוה לקדמן
9 ומנחתא ולבונתא יקרבון על
10 מדבחא זך לקבל זי לקדמין
11 הוה מתעבד

LES

NOUVEAUX PAPYRUS D'ÉLÉPHANTINE (1)

On a déjà dit, dans cette *Revue*, comment M. Rubensohn, en exécutant des fouilles à Éléphantine pour le compte du Musée de Berlin, a découvert tout un lot de papyrus que ses instructions lui faisaient un devoir de transmettre tels quels. En déroulant un paquet encore fermé, M. Ibscher, conservateur de la section des papyrus, a reconnu des manuscrits araméens. Quelques-uns de ces manuscrits, — il y en a d'autres, récits et poésies, nous dit-on, — ont été publiés par M. Sachau, avec une incontestable maîtrise. Ce sont trois documents relatifs à la même affaire; les deux premiers sont, comme nous espérons le montrer, deux brouillons de la même pièce, dont le second, le meilleur, n'est malheureusement pas complet, étant écourté sur les deux marges et un peu en tête. Le troisième document est une note verbale en réponse à la demande des deux premiers textes. La publication de M. Sachau comprend le fac-similé du premier document avec la transcription et seulement la transcription des deux autres; tous sont traduits et commentés. Diverses observations ont été faites dont nous avons eu à tenir compte, par MM. D. H. Müller (2), Fraenkel (3), Clermont-Ganneau (4), Barth (5) et Noeldeke (6).

Dans l'étude qui suit, sans nous abstenir de quelques conjectures particulières, nous avons surtout pour but d'indiquer les résultats désormais acquis.

(1) *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, von Eduard Sachau, mit 2 Tafeln; Neudruck, Berlin, 1908. Le premier tirage a paru en septembre 1907; le second en février 1908. Il semble que le seul changement est la correction de *sieben* en *fünf*, p. 9. — Sur les papyrus Cowley, cf. *RB*. 1907, p. 258 ss. Sur le papyrus Euting de Strasbourg, cf. *RB*. 1905, p. 147.

(2) *Séances de l'Académie des Sciences de Vienne*, 23 octobre 1907; *Comptes rendus*, p. 124 ss.

(3) *Theologische Literaturzeitung*, 23 novembre 1907.

(4) *Recueil d'archéol. orientale*, VIII, fasc. 6-9, d'août à novembre 1907. C'est bien ce maître qui a toujours eu dans cette question les vues les plus pénétrantes et qui l'avait orientée dès le début.

(5) *Zeitschrift für Assyriologie*, Januar 1908, p. 188 ss.

(6) *Eod. loc.*, p. 195 ss. L'article de l'illustre professeur est magistral comme toujours pour la partie philologique; s'il avait suivi les travaux français, il se serait abstenu de continuer à confondre le Khnoub d'Éléphantine, dieu bélier, avec Anubis à tête de chacal.

Les textes transcrits, le premier d'après le fac-similé, les autres d'après M. Sachau (1), nous en donnons la traduction avec des indications sur l'écriture, une comparaison entre les deux premiers, des notes philologiques, et une rapide indication historique.

DOCUMENT I.

1. A notre seigneur Bagohi, gouverneur de Judée, tes serviteurs Iedoniah et ses confrères, prêtres dans la cité de Iêb :

2. que le Dieu du ciel salue bien des fois en tout temps notre seigneur, et qu'il t'établisse en faveur auprès du roi Darius

3. et des fils de la cour mille fois plus encore que maintenant, et qu'il te donne une longue vie, et sois heureux et stable en tout temps.

4. Maintenant, ton serviteur Iedoniah et ses confrères s'expriment ainsi : Dans le mois de Tammouz de l'an 14 du roi Darius, lorsque Archam

5. était sorti et s'était rendu auprès du roi, les prêtres du dieu Khnoub de la cité de Iêb [firent] accord avec Widrang, qui en était Parthadac,

6. en ces termes : Le sanctuaire du dieu Iahô dans la cité de Iêb qu'on l'enlève de là! Ensuite ce Widrang

7. détestable a écrit une lettre à Naphiân son fils, qui était chef de troupes dans la cité de Syène. de cette sorte : Ce sanctuaire de la cité de Iêb,

8. qu'on le détruise! Ensuite Naphiân a conduit des Égyptiens avec d'autres troupes; ils sont venus à la cité de Iêb avec leurs carquois (?),

9. ils sont arrivés à ce sanctuaire et l'ont détruit jusqu'au sol, ils ont brisé les colonnes de pierre qu'il y avait là; même il arriva encore que des portes

10. de pierre au nombre de cinq, construites en pierres de taille, qui étaient dans ce sanctuaire, ils [les] ont détruites, et ils ont enlevé leurs vantaux et les armatures

11. de ces vantaux en bronze, et la toiture en bois de cèdre, tout entière [qui?], avec le reste de la décoration et les autres choses qu'il y avait là,

12. ils ont brûlé dans le feu; et les coupes d'or et d'argent, et tout ce qu'il y avait dans ce sanctuaire, ils l'ont pris

13. et se le sont approprié. Or, dès le temps du roi d'Égypte, nos pères ont bâti ce sanctuaire dans la cité de Iêb, et lorsque Cambyse est arrivé en Égypte,

14. il l'a trouvé ce sanctuaire bâti, et ils ont renversé tous les sanctuaires des dieux de l'Égypte, et personne n'a rien abîmé à ce sanctuaire.

15. Et après que tout cela fut accompli, nous, avec nos femmes et nos enfants, nous avons revêtu des sacs et nous avons jeûné et prié Iahô, le dieu du ciel,

16. qui nous a donné de voir [la perte de] ce Widrang; les chiens ont fait sortir les muscles de ses pieds, et tous les biens qu'il avait acquis ont péri, et toutes les personnes

17. qui ont voulu du mal à ce temple ont tous été tués, et nous avons eu le spectacle [de leur perte]. Or, avant cela, au temps où ce mal nous fut

18. fait, nous envoyâmes une lettre [à] notre seigneur, et aussi à Iehokhanân, le grand prêtre, et à ses confrères les prêtres de Jérusalem, et à Ostan, le frère

19. d'Anani, et aux principaux des Juifs; une lettre ils ne nous ont pas envoyée. Or, depuis le mois de Tammouz de l'an 14 du roi Darius,

(1) Nous exprimons ici nos remerciements à M. Sachau qui a bien voulu nous autoriser à reproduire ces documents.

20. jusqu'à ce jour, nous avons revêtu des sacs, et jeûné; nos femmes sont devenues comme une veuve, nous n'avons pas employé de parfums,

21. et nous n'avons pas bu de vin. Or, depuis lors et jusqu'au jour de l'an 17 du roi Darius, ni sacrifice non sanglant, ni encens, ni holocauste

22. n'ont été offerts dans ce sanctuaire. Maintenant, tes serviteurs Iedoniah et ses confrères et tous les Juifs citoyens de Iêb, nous disons :

23. S'il paraît bon à notre seigneur, qu'il soit résolu, au sujet de ce sanctuaire, de le rebâtir, puisqu'on ne nous a pas laissés le rebâtir; voici donc : les personnes

24. qui sont bien avec toi et en amitié avec toi, qui [sont] ici en Égypte, qu'une lettre de ta part leur soit envoyée au sujet de ce sanctuaire du dieu Iahô,

25. pour le rebâtir dans la cité de Iêb, comme il était bâti auparavant! et des sacrifices non sanglants, et d'encens, et des holocaustes seront offerts

26. sur l'autel du dieu Iahô en ton nom, et nous prierons pour toi en tout temps, nous et nos femmes et nos enfants, et tous les Juifs

27. qui sont ici, si on en agit ainsi, jusqu'à ce que ce sanctuaire soit rebâti. Et il y aura en ta faveur une redevance auprès de Iahô, Dieu

28. du ciel, de quiconque lui offrira un holocauste et des sacrifices pacifiques, d'une valeur égale à la valeur de mille talents d'argent, et en plus de l'or; sur ce

29. nous avons mandé et fait connaître. Or, nous avons mandé toutes choses dans une lettre en notre nom à Delaiah et Chelemiah, fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie.

30. Or, de tout ce qui nous est arrivé, Archam n'a pas eu connaissance. Le ... de Markhechwan, l'an 17 du roi Darius.

DOCUMENT II.

1 ... temps... qu'il t'établisse... Darius...

2 ... qu'il te donne, et sois heureux et stable en tout temps. En ce moment, ton serviteur Iedoniah...

3 ... l'an 14 du roi Darius, lorsque Archam était sorti et s'était rendu [auprès du] roi...

4 ... cité, ils ont donné de l'argent et des biens à Widrang Parthadac qui était là...

5 ... qu'on l'enlève de là. Ensuite ce Widrang détestable a écrit une lettre à Naphiân son fils, qui...

6 ... du dieu Iahô dans la cité de Iêb, qu'on le détruise! Ensuite Naphiân a conduit des Égyptiens...

7 ... leurs armes, ils sont arrivés à ce sanctuaire et l'ont détruit jusqu'au sol, et les colonnes de pierre...

8 ... cinq grandes portes construites en pierres de taille qui étaient dans ce sanctuaire...

9 ... ceux en bronze et la toiture de ce sanctuaire toute en bois de cèdre, avec...

10 ... ils ont brûlé dans le feu, et les coupes d'or et d'argent, et les autres choses...

11 ... (en propre) ils ont pris. Et dès le temps des rois d'Égypte, nos pères ont bâti ce sanctuaire à Iêb...

12 ... ce (sanctuaire), il a trouvé et tous les temples des dieux égyptiens et personne de...

13 ... fut accompli, nous, avec nos femmes et nos enfants, nous avons revêtu des sacs, jeûné...

14 ... il nous a montré [la perte de] Widrang; les chiens ont fait sortir ses muscles de ses pieds, et...

15 ... a voulu du mal à ce sanctuaire, ont tous été tués, et nous avons eu le spectacle de leur [perte]. Or...
16 ... à nous, nous envoyâmes, envoyâmes, sur cela, une lettre à notre seigneur (et aussi) à Iehokhanân...
17 ... et à Ostan, le frère d'ʿAnani, et aux principaux des Juifs; une lettre...
18 ... l'an 14 du roi Darius. jusqu'à ce jour, nous (avons revêtu) des sacs...
19 ... nous n'avons pas employé de parfum, et nous n'avons pas bu de vin. Or, depuis ce jour et jusqu'à...
20 ... sacrifice non sanglant, encens, ni holocauste n'ont été offerts dans ce sanctuaire. Maintenant...
21 ... tous les Juifs, citoyens de Iêb, nous disons : S'il paraît bon à notre seigneur...
22 ... on ne nous a pas laissés le rebâtir; voici donc : les personnes qui sont bien avec toi, et en amitié avec toi, qui sont ici...
23 ... au sujet de ce sanctuaire du dieu Iahô, pour le rebâtir dans la cité de Iêb, comme...
24 ... des holocaustes nous offrirons sur l'autel du dieu Iahô en ton nom, et nous prierons...
25 ... et tous les Juifs qui sont ici. si tu en agis ainsi, jusqu'à ce que ce sanctuaire soit rebâti...
26 ... du ciel de quiconque lui offrira un holocauste et des sacrifices pacifiques. la valeur de mille talents d'argent, en plus...
27 ... ... choses, une lettre en notre nom nous avons envoyée à Delaiah et Chelemiah...
28 ... tout ce qui nous est arrivé, Archam n'a pas eu connaissance. Le 20 de Markhechwan, l'an 1...

DOCUMENT III.

Nous donnons dès à présent la traduction de ce document pour ne pas le séparer des autres, mais il n'en sera plus question jusqu'aux notes historiques.

1. Memorandum de ce que m'ont dit Bagohi et Delaiah.
2. Memorandum, à savoir : Tu auras (1) à dire en Égypte,
3. par-devant Archam, au sujet de la maison d'autel du dieu
4. du ciel qui a été bâtie dans la cité de Iêb
5. auparavant (2), avant Cambyse,
6. que ce détestable Widrang a détruite
7. en l'an 14 du roi Darius :
8. qu'elle soit rebâtie à sa place comme il était auparavant,
9. et qu'on offre des sacrifices non sanglants et de l'encens sur
10. cet autel, comme auparavant
11. il était pratiqué.

(1) Il est bien dur de traiter יהוי de faute (Sachau), à cause de יהוה (I, 27) qui est lui-même fautif, si l'on admet l'imp. הוי (I, 3 et II, 2). Litt. « il sera à toi de dire ».

(2) Noter l'écriture קדמון l. 5 et 8 et קדמין l. 10 et I, 25.

Sur l'écriture.

C'est à peu près celle des papyrus d'Éléphantine déjà connus. Le *rech* et le *daleth* sont tout à fait semblables. On pourrait citer un grand nombre de cas dans lesquels le *rech* est arrondi par en haut de façon à ressembler au *rech* moderne et presque au *waw* des papyrus, par exemple dans ארשם l. 4, dans אחר l. 6, dans אגרת l. 7; ברה id.; לאבר id.; אחר, דבר l. 8; ירושלם l. 18; ביצרין l. 24; אגורא l. 27; mais le même phénomène se présente presque aussi souvent pour le daleth, par exemple dans נדשי l. 10; אבדו l. 16; הדה l. 19; קדמין l. 25; יהידיא l. 26; אבדי l. 27; הדה l. 29. Ces cas sont aisément résolus par le sens; dans un mot contesté on sera donc parfaitement libre de choisir.

Ce phénomène permet de supposer dans la Bible la confusion entre *daleth* et *rech*, déjà bien connue, et même entre ces deux lettres et *waw*.

On peut signaler comme autres confusions possibles הן, l. 27, qu'on serait tenté, au simple point de vue graphique, de lire נת; et צ qu'on lirait זן à la même ligne.

La lecture est relativement très facile, sauf quelques cas qui font honneur à la sagacité de M. Sachau. Je ne m'écarte de lui que sur deux ou trois points : à la ligne 15, je lis עביד et non עבדי; peut-être aussi, à la ligne 22, n'y a-t-il pas de *iod* dans אמרין. On avait déjà reconnu דששיא au lieu de בששיא, l. 11; דשיהם au lieu de רשיהם, l. 10; שירית au lieu de שידית, l. 11.

Tout cela ne s'applique naturellement qu'au document I, puisque le fac-similé du second n'est pas publié. Ce second document, dans la transcription, ne contient qu'une correction du scribe (l. 5) par addition au-dessus de la ligne; le document I en contient huit (1); quoiqu'il soit plus complet, la différence dans la proportion est telle que, de ce seul fait, on peut conclure que le document II a été écrit avec beaucoup plus de soin.

A s'en tenir à la comparaison faite par M. Sachau (p. 19 et 20), on pourrait croire que II évite l'écriture pleine par *iod* du pluriel masculin, puisque tous les exemples cités de cette écriture (p. 20) appartiennent à I. Il faut cependant noter נכסין (II, 4); quant à אמרין dans I, 22, nous l'avons déjà récusé; il est écrit אמרן dans II, 21; de sorte qu'il n'est pas possible d'assigner sur ce point une différence entre les deux documents.

Le document I écrit le nom royal de trois manières, ce qui est bien

(1) Sans parler des cas où l'espace manquait à la fin de la ligne.

singulier, דריוהוש, דריוהש et דריהוש. Le document II n'emploie pas la troisième forme; mais aussi contient-il ce nom moins souvent.

La comparaison des deux documents révélera d'étranges négligences dans I; citons dès maintenant ומוחתא pour ומנחתא l. 25, où II est lacuneux.

Cette incurie autorise certainement l'hypothèse de fautes plus nombreuses que celles que l'on peut constater avec certitude.

Comparaison des documents I et II.

La comparaison des documents suppose la traduction et la commande. Nous la plaçons ici, à cause de la relation étroite avec l'écriture.

Nous indiquons les variantes du second texte en nous référant à la numérotation du premier; on peut se rendre compte facilement d'après le document I des points où les deux textes coïncident.

A la ligne 4 de I, כען au lieu de כעת dans le document II. Variante indifférente pour le sens; כעת a peut-être été choisi pour varier le style, à cause de כען l. 3.

L. 5. Après בירתא II écrit (l. 4) : כסף ונכסין יהבו לוידרנג פרתדכא זי; il met donc un verbe qui manque à I et remplace le mot obscur המונית par une accusation plus claire : « ils ont donné de l'argent et des biens ». Le papyrus Euting bloque les deux : עבדו ... המונית עם וידרנג זי פרתדך תנה הוה כסף ונכסן יהבו לה (dans A, l. 3 et 4). Le document II détermine le mot פרתדכא, ayant une propension vers cette forme grammaticale. I dit : « qui était Parthadac en ce lieu »; II : « le Parthadac de ce lieu ».

L. 7. Il manque : זי יהו אלהא « du dieu Iahô » (l. 6 dans II), ce qui n'est pas nécessaire pour le lecteur du document, puisque le temple a déjà été déterminé, mais qui devait se trouver dans l'ordre donné par Widrang.

L. 8. Au lieu de תליהם (ou en plus, mais moins probablement), II a דניהום (l. 7), terme plus clair.

L. 10. Au lieu de זי אבן II écrit (l. 8) רברבן « grandes », ce qui évite la répétition désagréable des pierres dont étaient bâties les portes. פסילה dans I, au lieu de פסלה dans II (l. 8) qui serait fautif d'après Sachau; le jugement est un peu sommaire.

L. 11. Dans II Sachau propose dubitativement la lecture ביטליל au lieu de ביטלל. Quoi qu'il en soit, II (l. 9) ajoute אגורא זך כלא qui est plus clair. Faute de cette ajoute, la correction grammaticale exige ביטללא (Noeld.). I est donc incorrect. Le mot כלא est placé plus tôt dans II.

Il semble bien que dans I il y a un די de trop devant עם; le correcteur l'a mis à sa place en surcharge et aura omis de l'effacer plus loin. Du moins je ne vois pas que personne l'ait expliqué.

L. 12. באשה paraît moins grammatical que באשתא (II, l. 10). Du moins le texte biblique emploie toujours le mot déterminé שרף בָּאֵשׁ (Noeld.). — Même ligne, l'erreur de I est encore plus évidente d'écrire כסף au lieu de כסבא après avoir écrit דהבא.

L. 13. מלך au singulier pour désigner les temps antérieurs aux Perses est beaucoup moins bon que מלכי (II, l. 11).

L. 14. I a dans השכחה un suffixe supprimé par II, l. 12; il n'est cependant pas incorrect; cf. Esdr. v, 12. מצרין dans I, מצריא dans II, l. 12, suivant le goût de ce document pour la détermination : ici « les dieux des Égyptiens » au lieu de « les dieux de l'Égypte ».

L. 15. I a la copule dans וצבין, omise par II, l. 13. Noeldeke nomme l'omission une faute; jugement un peu sévère puisque les langues sémitiques ne s'interdisent pas absolument la construction *asyndeton;* on retrouve le même phénomène l. 21 (et 20).

L. 16. החוין au lieu de חוינא (II, l. 14), donc *haphel*, au lieu de *paël* avec le suffixe écrit *plene*. Il est difficile de se prononcer. M. Barth paraît supposer pour II la première personne du plur. de *peal;* mais il n'existe pas d'autre cas de cette forme pour ce verbe.

Même ligne, כבלא dans I; le suffixe de la 3e pers. du sing. après un pluriel dans II, l. 14. Le sens est trop obscur pour qu'on puisse se prononcer.

L. 17. בעו dans I; dans II, l. 15, בעה, le sing. au lieu du plur. Il est probable que II avait dans la lacune une tournure distributive qui autorisait ce singulier : « quiconque a voulu »... כלא dans II au lieu de כל, plus correct puisqu'il est en apposition.

L. 18. Le document II, l. 16, ajoute pour la clarté על דנה après אגרה, et place על avant מראן, comme c'est tout à fait nécessaire. D'autre part il répète deux fois שלחן par une erreur tellement lourde qu'on peut se demander s'il faut bien la lui attribuer, d'autant que M. Sachau note comme douteuses les deux dernières lettres du premier שלחן.

Même ligne. M. Sachau lit dans II, l. 16, [אף] suppléé, au lieu de ו dans I. Est-ce pour mieux marquer que la première lettre écrite à Bagoas était distincte de celle adressée en même temps à Iehokhanan, à Ostan, et aux principaux juifs?

L. 19. דריהוש; dans II, l. 18 : דריוהש.

L. 21. זכי, démonstratif inconnu qui exigerait un nom. זך יום (le *waw* suppléé) est donc meilleur; encore faudrait-il יומא (Noeld.). Je ne comprends pas non plus dans I יום שנת; le jour d'une année? Il

suffirait de dire « jusqu'à l'an », de sorte que I pourrait très bien avoir changé יום de place, erreur réparée par II. I met ו devant לבונה, II (l. 20) a la construction asyndeton.

L. 22. I a כל : II a כלא (l. 21) qui paraît plus régulier.

L. 25. יקרבון de I est beaucoup moins bon que נקרב (II, l. 24) « nous offrirons », en harmonie avec בשמך et avec la phrase qui suit.

L. 27. כל dans I; כלא dans II, l. 25, plus régulier.

Même ligne. עבדי est moins bon que תעבד qui met Bagoas en scène au moment où on va engager son intérêt.

Au contraire עד די est beaucoup plus naturel que די עד (II, l. 25) qui paraît une interversion fautive.

L. 28. דמין כדמי paraît pléonastique; דמי, II, l. 26, est suffisant. דלף est une erreur lourde corrigée dans אלף (II, l. 26).

J'estime que ו de I avant על est correctement omis dans II. Du moins, étant donnée la supériorité habituelle de II, est-il licite de s'appuyer de préférence sur son texte s'il donne un sens satisfaisant.

L. 29. Le document II omet ב devant אגרה; on ne peut le condamner, car la phrase de I est assez embrouillée. Probablement II commençait autrement; il pouvait dire : (1) *sur* toutes choses nous avons envoyé une lettre : אף על כלא מילא. Je n'aimerais guère supposer avec Sachau que אגרה serait une apposition « als einen Brief ».

En ajoutant בשמין au-dessus de la ligne, le scribe de I semble avoir voulu le placer après שלחן ; il est avant dans II, l. 27.

L. 30. כלא a été mis au-dessus de la ligne dans I, de façon à être placé après לן; dans II il est avant די; même tendance à le mettre en avant que dans I, 11, et II, 9.

La conclusion de cette comparaison est facile à tirer. Nous ne sommes point en présence de deux copies du même original; les divergences ne sont point celles qui résultent des négligences ordinaires des scribes. Les documents représentent deux recensions, et on peut même affirmer que II est la correction de I, tant le second document est supérieur au premier, soit pour le soin de ne pas omettre des mots que le premier a dû ajouter en surligne, soit pour la correction dans l'écriture, soit surtout, ce qui est caractéristique, pour la correction grammaticale et la clarté. Ce qui décèle surtout une revision avec le parti pris d'adopter des formes différentes, c'est le nombre des cas où le document II a l'état emphatique au lieu de l'état absolu indéterminé : פרתדכא l. 4; כסבא l. 10; מיצרוא l. 12;

(1) Cet *über* est même introduit par M. Sachau dans sa traduction de I.

כלא l. 15, 21, 25. Dans un autre cas où I avait omis la détermination, il a corrigé d'une autre manière en mettant l'état construit par l'addition d'un complément (l. 9). On peut donc conclure que le document I est un premier brouillon, peut-être écrit sous la dictée, heureusement corrigé par le document II, après revision par un scribe compétent, plus docte en grammaire que le grand prêtre. Cependant II a encore quelques fautes que nous avons dû signaler. Même dans son texte réduit par les lacunes, il a un mot ajouté en surligne (l. 5), une inversion fautive (l. 25), probablement une répétition erronée (l. 16), sans parler de cas plus discutables. Il est probable que lui aussi a été réprouvé. Il aura servi à établir une troisième rédaction, qui aura été expédiée à son adresse, et c'est probablement à la négligence des premiers écrivains que nous devons la conservation de leur œuvre dans la poussière d'Éléphantine.

Explication littérale.

L. 1. אל est attaqué par Noeldeke qui préférerait lire על, parce que אל n'existe pas en araméen. Mais Clermont-Ganneau avait noté la ressemblance de ce début avec le papyrus de Turin qui débute précisément par אל (*CIS*, Pars II, t. I, n° 144). On peut d'ailleurs y reconnaître avec Noeld. un hébraïsme plutôt qu'un archaïsme araméen.

ביתא doit être traduit « cité »; il est évident aujourd'hui que les juifs n'habitaient pas dans la forteresse par opposition au reste de la ville, mais simplement dans une ville forte.

L. 1 et 2. שלם ... ישאל dans le même sens que Gen. XLIII, 27 (cf. I Sam. X, 4; XVII, 22; XXX, 21). Barth, Noeld. contre Sachau qui supposait l'omission de « à toi » et prenait ישאל dans le sens d'accorder.

L. 3. Le vœu rappelle la formule du papyrus de Turin, הא חדה ושרירא, où Clermont-Ganneau avait déjà reconnu l'égyptien « vie, santé, force », qui suit le nom du roi. Ici la tournure se rapproche plus de la Bible sur la longue vie accordée par Dieu (Ex. XX, 12).

L. 5. המונית. Dans Euting (A, l. 4), le même mot est précédé de עבדו qui aurait donc été omis dans I. On ne peut guère le rapprocher du rabb. הומנית (Cl.-Gan.) de la racine אמן, à cause du *waw*, ni de הימינוא (Barth) que l'on rattachait ordinairement au grec ὁμόνοια (Lévy, *Dict.*). M. Andreas dans Lidzbarski, *Eph.*, II, p. 213 n., indique l'iranien *hamana*, « ensemble ». D. H. Müller, auquel adhère Noeld., ne reconnaîtrait comme araméen qu'une forme comme המונו. Mais on peut supposer un hébraïsme. Il semble d'ailleurs que les rédacteurs

ont préféré se passer de ce mot qu'ils ont remplacé dans le document II.

L. 6. לם introduit le discours direct au lieu de לאמר (Sachau).

L. 7. Müller a cru que להיא comme כלביא, l. 16, étaient des *epitheta non ornantia*. Cl.-G. rappelle que dans l'inscription de Neirab il a traduit מות להה « mal mort ». La racine est להא « effacer », plutôt dans le sens de *delendus* (Noeld.) que dans celui de *deletor* (Müller). אגרת, à rapprocher de אִגֶּרֶת (Neh. II, 8), est un hébraïsme (Noeld.).

L. 8. תליהם « avec leur dépendance » et דניהום, qui le remplace dans II, « avec leur compagnie »; d'après Noeldeke, avec référence au persan *zana* dans le sens de *zañtu*.

Mais il s'agit bien plutôt d'armes. Cl.-G. compare l'arabe مِثْل, « levier », d'une racine ثَلَّ « jeter par terre ». Barth note encore mieux que dans la Genèse (XXVII, 3) כליך תליך est rendu par Onq. זינך סיפך; il y a entre nos deux documents un rapport analogue. Le difficile תליהם a été remplacé par דניהום dont on ne peut douter qu'il signifie « leurs armes ».

L. 10. בנין בכולה peut être בְּנִין « bâtis », cf. Esdr. V, 8 (Sachau); ou בְּנָיָן « construction », cf. Ex. XXXIX, 15 (Noeld.).

L. 10 et 11. C'est le passage le moins bien compris par M. Sachau. Il a lu רשיהם, « chapiteaux », ce qui était possible, mais moins bon que דשיהם pour le sens, et בششיא « plaque de marbre », qui doit être lu דششיא, d'après le fac-similé (Fraenkel, Cl.-G., Barth, Noeld.). Il s'agit du même mot דשא (Targ. Dt. XV, 17), « la porte » dans le sens des vantaux qui remplissent la monture; la seconde fois le daguech qui avait déjà été noté par Dalman (Diction. aram.) a été représenté par le redoublement du ש. Dès lors קימו s'explique tout simplement dans le sens d'enlever (1) (Cl.-G., Noeld.). Les צור étant en bronze peuvent être les gonds ou les armatures des vantaux.

De עקה « bois », Sachau a tiré d'intéressantes considérations sur les formes araméennes anciennes. Le צ hébreu correspondant au ض arabe a été représenté en araméen d'abord par ק, ensuite par ע.

Nous sommes ici à un stage intermédiaire.

Lire שירית « le reste », avec Fraenkel, etc., et non שידית « chaux », « plâtre » (Sachau).

אשרנא. Sachau conjecture : Vorhof, « portique »; Cl.-G. « gros œuvre ». Mais Noeld. « ganze Ausstattung » (de même Barth) qui con-

(1) Sens qu'il a dans l'arabe vulgaire. Les ouvriers disent volontiers *qim*, enlève ceci ou cela.

vient mieux à cet endroit comme à Esdr. v, 3.9. Il s'agit du détail du gros œuvre, de ce qui en marque le complément et qui cependant n'est pas tout à fait du mobilier adventice.

L. 12. מנדעבתא se trouvait déjà dans le papyrus Euting. C'est le pluriel fém. de מנדעם qui était connu par *CIS*, II, n° 141.

L. 15. Le fac-similé me paraît avoir עבוד et non עבדי (Sachau), sans intérêt pour le sens; cf. l. 18.

L. 16. החיין dans I ou הויא dans II, *haphel* ou *paël*, tous deux employés dans l'araméen biblique au sens d'indiquer, montrer. Ici équivalent de l'hébreu הראה ב « il m'a fait voir », c'est-à-dire il m'a donné mon ennemi vaincu en spectacle. Déjà indiqué par Müller. La même tournure un peu modifiée à la l. 17 יחזין בהום. Ce qui suit à partir du cinquième mot ne peut être interprété avec certitude. On peut rattacher כלביא à ce qui précède comme une insulte parallèle à לחיא l. 7. « Ce chien de Widrang », ou en faire le sujet de ce qui suit : « les chiens ont enlevé » etc. M. Sachau traduit : « on a enlevé les anneaux de ses pieds », comme s'il se fût agi d'une sorte de dégradation de Widrang. Mais pourquoi de préférence les anneaux de ses pieds, comme si c'était son principal insigne d'honneur? MM. Cl.-G. et Noeldeke préfèrent pour כבלא le sens plus ordinaire d'entraves, et Noeld. traduit : « les chiens ont déchiré les entraves de ses pieds ». Mais comment est-ce un châtiment, et n'est-ce pas forcer le sens de הנפקו? Ou faut-il songer à lire דגלהי : « on a enlevé les cordes (insignes?) de ses drapeaux? » Mais דגל est pris dans les papyrus Cowley dans un sens spécial et au singulier.

On aurait un sens excellent si l'on pouvait établir que כבלא signifie nerfs, ou muscles. Je ne puis en produire aucun exemple, mais il suffit peut-être de l'analogie de l'assyrien *riksu*, qui signifie à la fois « lien » et « nerf » ou « muscle ». L'intervention des chiens est justifiée par I Reg. XXI, 24 et XXII, 38 : c'est le dernier opprobre après le châtiment. S'ils s'attaquent aux pieds, c'est peut-être que Widrang a été enterré vif la tête en bas comme les douze Perses que fit exécuter Cambyse, d'après Hérodote (III, 35). Ce sens convient très bien pour le document I, et mieux encore pour II qui met le suffixe, « *ses* muscles ». Peut-être כבלא a-t-il été choisi pour jouer avec כלביא (Cl.-G.).

אבדי comme *paël* (Sachau) est un peu recherché. On le prend dans la traduction comme *peal*.

L. 18 à 19. M. Sachau a expliqué : le frère du grand prêtre, Ostan, qui se nomme aussi Anani. Mais MM. Barth et Noeldeke ont fait remarquer que la seule traduction normale est : Ostan, frère d'Anani.

Sur והרו יהודיא, M. Sachau renvoie bien à Neh. VI, 17 et II, 16 ; il s'agit

de l'aristocratie juive dont l'influence fut alors plus grande que sous les rois.

L. 21. עלוה est le sing. de עלון Esdr. vi, 9 (Sachau).

L. 23. Décret de construction ; cf. Esdr. v, 17 ; אתעשת cf. Dan. vi, 4 ; שבקן cf. Esdr. vi, 7 (Sachau).

L. 27. צדקה dans le sens de redevance ; cf. l'inscription de Teima, l. 15 (*Études sur les rel. sém.*, 2e éd., p. 502 ss.), et Neh. ii, 20.

L. 28. גבר quiconque ; cf. Teima, l. 12.

La valeur de la redevance est difficile à évaluer. Sachau et Noeldeke admettent le sens de un pour mille, que cependant rien n'indique, puisque la formule est simplement celle des papyrus Cowley : *x* כסף כרשן « tant de *krch* (1) d'argent ».

כנכר ne peut être que l'équivalent de כִּכָּר un talent. Comme il est impossible de supposer que chaque personne donne cette somme énorme, j'estime que le grand prêtre offre à Bagohi un forfait. Il afferme en quelque sorte la redevance dont il percevra le détail, s'engageant à donner à Bagohi mille talents d'argent, probablement une fois pour toutes. Ce qui suit est encore plus difficile. M. Noeldeke joint על דנה à ce qui précède, et traduit : « et pour l'or à proportion ». Mais M. Sachau avait déjà noté la tournure על דנה שלחנא והודענא (Esdr. iv, 14), qui oblige absolument à rapporter על דנה à ce qui suit. Lui-même traduit : « Et au sujet de l'or, sur cela nous avons déjà écrit et donné connaissance », comme si les Juifs rappelaient ici mystérieusement à Bagohi un pot-de-vin promis antérieurement. Il avait pu, en effet, en être question dans la lettre mentionnée ligne 17.

On doit cependant reconnaître dans la traduction Sachau un certain pléonasme sensible même dans la traduction : « Und über das Gold, darüber... », qui disparaîtrait si l'on entendait על (sans *waw* dans II) dans le sens de « en plus de l'or..., sur cela nous avons écrit et donné connaissance ». דהב devrait être déterminé דהבא ; on s'explique l'omission de l'*aleph* par le voisinage de כסף.

On pourrait aussi supposer que על דנה termine toute la négociation : voilà donc ce que nous avions à faire connaître.

L. 29. Noeld. est obligé de rayer un שלחן, devenu inutile dans son interprétation, ce qui est assez fâcheux pour l'interprétation elle-même.

Langue.

Si nos documents, surtout I, représentaient fidèlement la langue

(1) כרש et non כבש comme avait lu M. Cowley. M. Lidzbarski a comparé le *karacha* perse ; M. Cl.-G. a cité Hés., κέρσα, ἀστιανὸν νόμισμα, et κόρσιον, νόμισμα παρ' Αἰγυπτίοις τὸ κερσαῖον λεγόμενον (*Recueil...*, VIII, p. 137).

parlée par le grand prêtre et ses confrères, il faudrait conclure rondement qu'ils parlaient mal l'araméen. Il serait difficile d'attribuer à un dialecte ou à un stade de la langue des cas comme ceux qu'a relevés M. Sachau.

I, 12 : הוה au lieu du pluriel; encore ce cas pourrait-il s'expliquer à la rigueur par le passage du pluriel à l'idée distributive de chacun.

I, 24 : ישתלח au lieu du fém. תשתלח.

I, 18 : עביד au lieu du fém. עבידת.

I, 20 : עבידין plur. masc. s'appliquant à des femmes!

I, 27 : יהוה au lieu du fém. תהוה.

Mais le lecteur aura remarqué que ces cas se trouvent tous dans le document I, dont les négligences sont si notables; peut-être étaient-ils corrigés dans II qui manque à ces endroits. On ne peut donc rien conclure, si ce n'est que ce sont des fautes.

Dans son ensemble la langue ressemble beaucoup à l'araméen biblique, mais à une époque antérieure, comme le prouve surtout ז au lieu de ד dans les pronoms démonstratifs et relatifs; et aussi l'emploi normal des suffixes en הם, הים, au lieu de הין. Dans l'araméen biblique il y a alternance, et M. Marti (1) expliquait les formes en הם comme des hébraïsmes. Cela ne paraît plus possible aujourd'hui, d'autant que l'usage constant d'Éléphantine (2) se rattache à l'araméen plus ancien (3).

Le temple des Juifs.

Les papyrus donnent sur la forme du temple des renseignements précieux, quoique bien insuffisants.

D'abord il est maintenant avéré que אגירא ne peut se traduire autel, mais signifie temple, ou du moins sanctuaire. L'*agora* des Juifs porte le même nom que les lieux de culte des Égyptiens détruits par Cambyse : ce n'étaient pas seulement des autels, mais des temples. D'autre part on ne saurait, pour cette seule raison, assimiler le temple juif aux temples égyptiens. L'autel semble n'avoir été qu'une partie très insignifiante des sanctuaires égyptiens. Il était beaucoup plus important dans le temple sémitique et dans le temple de Jérusalem en particulier. Précisément, dans sa réponse, Bagohi nomme l'édifice juif simplement « maison d'autel », ce qui peut signifier une enceinte fermée ayant au centre un autel.

Les Juifs d'Éléphantine, ne possédant pas l'arche, ont pu se croire

(1) *Kurz. Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache*, p. 27.
(2) *Aramaic papyri*, p. 14 ss.
(3) Par exemple להם dans Bar-Rekoub, l. 19 s.

dispensés d'élever derrière l'autel un édicule ou naos qui serait le temple proprement dit.

On a estimé cependant que la description donnée par le texte suppose un véritable édifice. Il y est question de colonnes, de cinq portes en pierres de taille, d'une toiture en cèdre, toutes choses qui décèlent une véritable construction.

Mais cette construction était-elle un naos, ou un portique faisant le tour de l'enceinte?

Le nombre des portes, cinq, est trop considérable pour un naos. Si l'on met ces portes d'enfilée, comme pour les pylônes égyptiens, on suppose une construction gigantesque que les Juifs ne pouvaient guère songer à entreprendre. Ce plan immense contrasterait d'ailleurs avec

ÉLÉPHANTINE. — Glacis en pierres brutes. Phot. du P. Savignac.

l'emphase mise sur les pierres de taille de ces portes; le reste était donc simplement en brique crue (1)? Cela seul suffit pour exclure toute comparaison avec les grands monuments de l'Égypte dont une petite troupe n'eût pas eu si facilement raison.

Les cinq portes ne s'expliquent pas non plus à l'entrée et sur les

(1) Dans le temple d'Onias, d'après Josèphe (*Bell.*, VII, x, 3), l'enceinte était en briques cuites, avec des portes en pierre; mais peut-être les briques n'ont-elles paru cuites que par suite d'un incendie: nous avons pu constater le même cas à Éléphantine.

flancs de l'édifice. Une suffisait à l'entrée; on n'en mettait jamais au fond du naos, ni, en règle générale, sur les flancs de l'édifice, ni en Égypte, ni à Jérusalem.

Au contraire, l'emploi de ces cinq portes est tout indiqué si l'on suppose qu'elles donnaient accès au ḥaram ou enceinte sacrée qui entourait l'autel. On pouvait en mettre une à l'entrée, et deux sur chaque flanc, ou trois à l'entrée, et une à chaque flanc. Entre les portes courait un mur (en briques crues) qui protégeait l'intérieur contre les regards indiscrets. C'est, sauf les briques, la disposition de la façade de plusieurs temples égyptiens, par exemple à Dendérah, entre la porte unique d'entrée et les murs de côté.

Mais les colonnes? et le toit? Les colonnes pouvaient être disposées à l'intérieur, de façon à former un portique avec le mur d'enceinte, et le toit, en poutres de cèdre, reliait ces colonnes à ce mur. Tout s'explique ainsi le plus simplement du monde, et il serait facile de montrer l'analogie de ce croquis à peine esquissé avec les pompeuses descriptions de Josèphe sur le Temple de Jérusalem. Nous ne nions pas la présence d'un naos à Éléphantine, mais nous pensons du moins qu'il n'y ait aucun indice suffisant pour en affirmer l'existence. Si l'emplacement qui a paru à M. Clermont-Ganneau celui du Temple vient à être déblayé, et si sa conjecture est confirmée, il y aura lieu de comparer ce site à celui du Temple de Tell el-Yedoudyieh, où M. Flinders Petrie croit avoir retrouvé les restes du Temple d'Onias (1).

Notes d'histoire.

La communauté juive d'Éléphantine est sortie tout à coup de l'ombre. Il y aura lieu d'esquisser son histoire, ses coutumes, ses idées religieuses, même sa littérature. Ce n'est pas le moment, puisque de nombreux documents, déjà découverts, seront bientôt publiés. Il s'agit seulement ici de résumer ce que nous apprennent les papyrus publiés par M. Sachau, et qui éclairent d'une si vive lumière les textes connus déjà (2).

Nous savons maintenant que les Juifs étaient installés à Éléphantine

(1) *Hyksos and israelite cities*, p. 19-27, London, 1906.

(2) Il serait très à propos, pour la complète intelligence des faits, de revenir sur le papyrus de Strasbourg, publié par M. Euting. Malheureusement ce papyrus est loin d'être aussi facile à lire, malgré la belle héliogravure, que celui de M. Sachau. L'examen que nous avons entrepris ne nous permettrait que de mettre en doute certaines lectures que M. Euting a eu probablement raison de proposer d'après l'examen direct du document. Dans la première partie (A, l. 5) on lira désrmais בלב au lieu de בדל. De plus on n'éprouvera plus la répugnance de M. Euting à reconnaître le nom divin de יהו dans la partie C.

avant la domination des Perses. Y sont-ils venus seulement après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor? Il n'y a aucune raison de l'affirmer, puisque ce n'est pas de ce moment que date l'extension du judaïsme connue depuis sous le nom de Diaspora. On pourrait tout aussi bien songer à la transportation partielle opérée par Néchao après sa victoire sur Josias. Le deuxième livre des Rois nous dit que le Pharaon établit roi Eliaqim, fils de Josias, à la place de Josias son père... « et il prit Ioakhaz et l'emmena en Égypte, et il y mourut (1) ». Le troisième livre (non canonique) d'Esdras paraît avoir donné plus d'importance au convoi des déportés (2).

C'est à la même époque que le Pseudo-Aristée plaçait la première colonie militaire juive en Égypte, puisque le Psammétique auquel il fait allusion doit être Psammétique II, successeur de Néchao, celui qu'on sait avoir attaqué l'Éthiopie. D'après le Pseudo-Aristée, la grande migration eut lieu sous Ptolémée Ier (3), mais il y en avait eu une sous les Perses, et une auparavant sous Psammétique, lorsque ce roi employa les Juifs à combattre contre le roi d'Éthiopie (4). Et précisément une inscription grecque d'Ipsamboul nous apprend que Psammétique est venu à Éléphantine, où on trouve d'ailleurs ses cartouches, et on soupçonnait déjà que quelques-uns des graffites sémitiques d'Ipsamboul avaient eu des soldats juifs pour auteurs (5).

Quoi qu'il en soit de ces migrations en corps, peut-être la colonie juive d'Éléphantine se forma-t-elle insensiblement de Juifs attirés par les avantages de la position. Notre document II, en faisant allusion aux rois d'Égypte au pluriel, indique plutôt une infiltration lente. Les Égyptiens, citoyens de Iêb, les cantonnèrent probablement à l'extrémité de leur ville, dans un quartier distinct, et leur permirent d'y construire un temple. Ils étaient probablement trop faibles pour faire ombrage à la population égyptienne, et les prêtres de Khnoub ne comprirent peut-être pas d'abord l'opposition de ce culte avec le leur.

La conquête persane fut favorable à ces étrangers. La lettre à

Cette troisième partie était donc probablement relative au temple des Juifs. En attendant que tout le texte ait été soumis à une revision spéciale, nous rappelons que jusqu'à présent la meilleure traduction est celle de M. Clermont-Ganneau, reproduite *RB*. 1905, p. 147.

(1) II Reg. **23**, 34 d'après LXX.

(2) Du moins dans le texte latin qui paraît plus rationnel que le texte de Swete, III Esdr. 37 s.

(3) Cent mille Juifs transportés en Égypte.

(4) Ἤδη μὲν καὶ πρότερον ἱκανῶν εἰσεληλυθότων σὺν τῷ Πέρσῃ, καὶ πρὸ τούτων ἑτέρων συμμαχιῶν ἐξαπεσταλμένων πρὸς τὸν Αἰθιόπων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμιτίχῳ (éd. Swete, p. 521). Sur la campagne contre l'Éthiopie, cf. Hér., II, 161, qui l'attribue au second Psammétique.

(5) *CIS.*, I, n° 111-113.

Bagohi exagère beaucoup en disant que Cambyse renversa tous les temples des dieux égyptiens; il est certain cependant par Hérodote qu'il infligea aux cultes du pays les affronts les plus sanglants. Il est très vraisemblable qu'il en usa autrement avec le sanctuaire juif lors de son passage à Éléphantine qu'il atteignit sûrement dans sa campagne contre l'Éthiopie (1).

Cette différence de traitement que les Juifs ont interprétée comme une faveur est parfaitement en harmonie avec ce que nous savions par le livre d'Esdras de la bienveillance de Cyrus pour les Juifs. Iahô était le Dieu du ciel. Les Perses, sans le confondre avec Ahuramazda, qui était un dieu du ciel, reconnaissaient du moins qu'il était plus digne d'hommages que les animaux sacrés des Égyptiens.

De leur côté, les Juifs avaient tout intérêt à demeurer fidèles à ces maîtres qui leur témoignaient de la bienveillance. Dans le papyrus Euting ils se vantent de n'avoir pas fait défection au moment de la révolte des Égyptiens.

On a cru que cette révolte était datée par le papyrus lui-même de l'an 14 de Darius II. Nous sommes bien d'avis, comme tout le monde, que le papyrus date du règne de Darius II; mais il semble bien qu'il n'y eût pas encore à ce moment de révolte générale de l'Égypte. La lutte ouverte pour l'indépendance ne commença qu'après sa mort, en 405 (2).

Les Juifs qui savent faire allusion à Cambyse, ont pu remonter plus haut, à la grande révolte d'Inaros, vers 460.

Au moment où les Égyptiens se révoltèrent, eux n'abandonnèrent pas le parti du roi.

Mais, dans un cas comme dans l'autre, la révolte des Égyptiens étant antérieure aux faits, il ne peut être question du règne de Darius Ier pour le papyrus Euting. Le papyrus Sachau se place au même temps, sous Darius II (423-405), comme quelques-uns des papyrus Cowley, dont aucun ne remonte à Darius Ier.

Que se passa-t-il donc en l'an 14? Non pas même une insurrection locale, mais plutôt une machination des prêtres de Khnoub avec le gouverneur, suivie d'une attaque à main armée contre les Juifs, désordre qui fut promptement réprimé.

Le grief des Juifs est double, selon qu'ils embrassent la cause des Perses ou qu'ils défendent leurs propres intérêts.

(1) Hér., III, 25. Hérodote raconte que Cambyse envoya chercher à Éléphantine des Ichtyophages sachant la langue de l'Éthiopie (III, 19). Aujourd'hui encore, c'est à Assouân qu'on commence à parler le nubien.

(2) Maspero, Meyer.

Dans le papyrus Euting, ils accusent les prêtres de Khnoub d'avoir bouché un puits très utile à la garnison du fort. Le Nil coulait au-pied des roches de granit sur lesquelles était assise la citadelle; mais il était commode d'avoir de l'eau plus à portée, surtout dans le cas où on aurait été assiégé par une flottille. Comment les prêtres de Khnoub ont-ils pu boucher ce puits? C'était possible à la rigueur, avec la connivence du gouverneur, gagné à prix d'argent, mais il est plus naturel de supposer, avec M. Clermont-Ganneau, que les prêtres, qui avaient ce puits chez eux, en ont interdit l'accès à la garnison, peut-être en construisant un mur. Aujourd'hui encore il y a, près de l'ancien sanctuaire de Khnoub, un puits dont se servent les habitants du village, sans parler du nilomètre qui ne peut guère être en question.

Les Juifs ont insisté fortement sur ce grief qui était une atteinte directe aux intérêts des Perses, mais leur grief à eux leur tenait sans doute beaucoup plus à cœur. Dans la lettre à Bagohi il n'est plus question que de ce qui les intéresse : Widrang, gagné par les prêtres de Khnoub et bien payé, a fait venir de Syène un renfort conduit par son fils Naphiàn, et a détruit à main armée leur sanctuaire. La destruction fut, cela s'entendait assez, suivie d'un pillage en règle. Le culte de Iahô était violemment suspendu.

De pareils faits ne pouvaient être tolérés. Ils n'avaient pu se passer que grâce à l'absence d'Arsam, en qui l'on doit reconnaître le gouverneur général, à tout le moins de toute l'Égypte du Sud. Mais c'était probablement le satrape de l'Égypte entière, d'après M. Clermont-Ganneau le même que Arxanès dans Ctésias, un des premiers qui abandonna Sogdien pour se joindre à Ochus, plus tard Darius II (1).

L'enquête sollicitée par les dénonciateurs au sujet du puits prouve bien qu'il n'y avait pas eu de révolte ouverte. Il s'agissait bien plutôt de découvrir des menées demeurées secrètes. Il est probable que l'enquête révéla des faits très graves, puisque les Juifs eurent la consolation de voir le châtiment de leurs ennemis. S'ils semblent glisser sur la cause de ce châtiment dans la lettre à Bagohi, c'est peut-être qu'ils ne pouvaient le regarder comme vengeant leur propre offense. Widrang et ses complices furent sans doute punis comme coupables de haute trahison. Le sanctuaire juif n'en était pas moins détruit, et les Juifs se lamentaient sur ses ruines.

(1) *Recueil...*, VI, p. 230, d'après Ctésias, éd. Didot, p. 55 *a* : Ἀρξάνης ὁ Αἰγύπτου σατράπης. Naturellement il faudrait rétablir Arsamès dans Ctésias.

On ne peut guère songer à Arsamès de Polyen (Strat., VII, 28), qui prit Barca par ruse en 484 d'après Pauly-Wissowa, vers 450 d'après M. Melber, éditeur de Polyen.

Dès ce moment ils avaient écrit à Bagohi, au grand prêtre de Jérusalem, à Ostan, frère d'Ananie, mais ils n'avaient reçu aucune réponse.

C'est en l'an 17 de Darius qu'ils tentent une nouvelle démarche, et cette fois ils s'adressent à Bagohi et aux deux fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie.

Nous sommes donc transportés en Judée, et c'est ce qui fait l'intérêt biblique considérable des pièces découvertes par M. Rubensohn.

Il en résulte en effet d'abord d'une façon indiscutable que l'Artaxerxès de Néhémie est bien, comme le croyait la majorité des critiques, Artaxerxès Ier (1).

Néhémie, venu à Jérusalem en l'an 20 d'Artaxerxès Ier (464-424), soit en 444, s'y rencontrait avec le grand prêtre Eliachib (Neh. XIII, 4). Celui-ci était le père (Neh. XII, 23) ou plus probablement le grand-père de Iokhanan, car Eliachib engendra Ioïada (Neh. XI, 10 s.). On admettait généralement que Iokhanan était le même que Ionathan, fils de Ioïada (Neh. XI, 10 s.); il est possible; mais peut-être Ionathan et Iokhanan doivent-ils être distingués, Ionathan étant fils de Iokhanan; un anneau de cette généalogie, trop courte pour le laps de temps qu'elle doit couvrir, a pu être omis à cause de la ressemblance des noms.

De toute façon, Iokhanan, fils ou petit-fils d'Eliachib, est postérieur à Néhémie. D'autre part, Néhémie avait eu fort à faire avec Sanaballat. Au temps du papyrus, ce dernier était sans doute mort, puisqu'on s'adresse à ses fils. Le synchronisme est donc établi sur des bases solides. Vers 444, Néhémie, Eliachib, Sanaballat; vers 407, Bagohi, Iokhanan, les fils de Sanaballat.

Un autre synchronisme a été aussitôt relevé par M. Sachau. Josèphe savait que Bagosès, qu'il nomme général d'Artaxerxès (2), le premier ou le second, était contemporain du grand prêtre Jean. C'est absolument ce que suppose notre papyrus, car Bagosès doit être Bagohi, le titre de stratège équivalant ici à celui de pacha, de même que Ioannès est Iokhanan. On a déjà insisté dans cette *Revue* sur cette petite histoire (3) que Josèphe raconte ainsi :

Eliasib étant mort, son fils Ioda lui succéda dans le souverain pontificat; après lui son fils Jean lui succéda dans cet honneur. C'est à propos de lui que Bagosès, le

(1) Je dois donc rétracter ici ce que j'ai dit en sens contraire *RB*. 1904 et 1905.

(2) *Ant.*, XI, 7, 1 : Βαγώσης ὁ στρατηγὸς τοῦ [ἄλλου] Ἀρταξέρξου... Une variante dans Niese dit Βαγωας au lieu de Βαγωσης.

(3) *RB.*, 1895, p. 199. Mon erreur a été de ne faire qu'un de ce Bagosès-Bagoas et du Bagoas de Diodore, général d'Artaxerxès III.

général de [l'autre] Artaxerxès, souilla le temple et imposa comme tribut aux Juifs, avant d'offrir les sacrifices journaliers, de payer pour chaque agneau cinquante drachmes sur le trésor public. Voici la raison de ce fait. Jean avait pour frère Jésus. Bagosès qui lui était favorable lui promit le souverain pontificat. Cette espérance fit que Jésus chercha querelle à son frère Jean dans le temple (naos), et celui-ci irrité le tua dans un accès de colère... Bagosès, le général d'Artaxerxès, apprenant que Jean, le grand prêtre des Juifs, avait tué son propre frère Jésus dans le temple (hiéron), se présenta aux Juifs fort irrité et leur dit : « Vous avez osé commettre un meurtre dans votre temple (naos)? » Et comme il voulait entrer, ils l'en empêchaient. Mais il leur dit : « Ne suis-je pas plus pur que celui qui a été meurtrier dans le temple (naos)? » Et il entra dans le temple (naos) après ces paroles. Ayant donc mis à exécution cette idée, Bagosès eut un grief contre les Juifs pendant sept ans à cause de la mort de Jésus.

Si l'on s'en tenait strictement à Josèphe, Bagosès n'aurait été nommé pacha qu'en 404, au début du règne d'Artaxerxès. Mais on ne doit évidemment pas l'interpréter avec cette rigueur. S'il nomme Bagosès général d'Artaxerxès, c'est peut-être pour l'avoir confondu avec Bagoas, général, au sens propre, d'Artaxerxès III. Josèphe ne dit pas non plus que la discorde entre Bagosès et Jean commença dès le début du pontificat. C'est peut-être postérieurement que Jésus noua des intrigues avec lui pour remplacer son frère. On fera beaucoup mieux d'admettre, d'après le papyrus, que Bagohi et Iehokhanân étaient déjà en charge dès l'an 411.

Bagosès avait trouvé un prétexte très opportun pour imposer aux Juifs de Jérusalem un impôt sur les sacrifices; c'est précisément une redevance de cette sorte que les Juifs d'Éléphantine promettent à Bagohi (1).

Malgré tout, nous ne connaissons pas exactement l'origine de Bagohi. M. Sachau a rapproché de ce nom le clan de Bigwaï (2), d'après la prononciation des Massorètes, qui pourrait aussi se lire Bagoï. Mais il s'est bien gardé de tirer une conclusion de cette ressemblance, qui est peut-être toute fortuite, entre le gouverneur de Judée et un clan judéen revenu de la captivité. Le nom est bien plutôt un nom perse, porté sous la forme Bagoas par plusieurs eunuques célèbres, signifiant peut-être eunuque dès l'origine, et, en tout cas, devenu synonyme

(1) Le chiffre de mille talents qui paraît assez clairement indiqué, est d'ailleurs extraordinaire. Cinq cents talents, c'était déjà un subside considérable, envoyé par le roi d'Égypte Tachos aux satrapes révoltés (Diod., XVI, 92). Peut-être les Juifs promettent-ils plus qu'ils ne pourront tenir; peut-être faut-il entendre autrement leur promesse. On peut voir dans Josèphe des cas nombreux : la somme de 3 000 talents trouvés par Jean Hyrcan dans le tombeau de David est regardée comme énorme (*Ant.*, XIII, VIII, 4). Un revenu de 100 talents est assigné par Hérode à Phéroras, quand il est nommé tétrarque (*Ant.*, XV, X, 3), etc., etc.

(2) בגוי Esdr. 2,2. 14; 8,14; Neh. 7,19; 10,17. Dans ce dernier endroit le Ms. B a Βαγοσι, changement assez semblable à Bagoas-Bagosès dans Josèphe.

d'eunuque dans la littérature gréco-romaine (1). Mais le nom ne suffit pas à trancher la question de nationalité. Ostan, frère d''Anani, porte lui aussi un nom perse, mais le nom de son frère indique une origine juive; lui-même paraît représenter l'aristocratie nationale. Bagohi était très bien en cour, comme l'atteste le document I; mais Néhémie avait joui lui aussi de la faveur du roi. Il est donc parfaitement possible, et il nous paraît même plus vraisemblable, à cause de la confiance que lui témoignent les Juifs d'Égypte, que Bagohi ait été un Juif investi du pouvoir sur ses compatriotes par le grand roi (2).

C'est ainsi que Sanaballat, pacha de Samarie, était lui aussi issu d'une famille du pays (3). Nous savons aujourd'hui que ses fils portaient des noms tout à fait israélites.

Les Juifs d'Éléphantine ont donc recours à leurs protecteurs naturels, les Juifs de Judée. Les premières lettres sont adressées aux trois autorités les plus influentes. D'abord Bagohi, qui représente le gouvernement des Perses, et qui, comme pacha de Judée, pouvait considérer tous les Juifs comme étant de son ressort. La seconde autorité est le grand prêtre, avec ses confrères les prêtres de Jérusalem; la troisième est Ostan, frère d''Anani, qui paraît avoir été le représentant le plus en vue de l'aristocratie juive.

Que disaient au juste ces missives? on ne peut affirmer sans plus qu'elles regardaient, comme celle que nous avons, la reconstruction du temple. Au premier moment on songea peut-être uniquement à implorer secours et assistance. Supposant que les deux requêtes étaient identiques, on s'est étonné que les Juifs aient été assez osés pour demander au grand prêtre, protecteur-né de l'unité du culte, la permission de relever un temple qui devait être, à ses yeux, formellement schismatique. D'autres ont conclu que la loi sur l'unité du culte n'existait pas, en d'autres termes que le Pentateuque n'avait point été promulgué, ou qu'il l'avait été si récemment que les Juifs d'Éléphantine pouvaient être dans une ignorance excusable. Le grand prêtre, lui, commençait à mettre en pratique la législation nouvelle en s'abstenant de répondre (4).

Mais le Deutéronome, d'après toute l'école critique, n'a-t-il pas été

(1) Pauly-Wissowa.

(2) On sait que sous Hérode il y avait encore à Jérusalem un eunuque Bagoas lié avec le parti pharisien (*Ant.*, XVII, II, 4).

(3) On le nomme *Khoroni*, probablement originaire de Beth-Khorôn; Noeldeke préfère supposer que sa mère était originaire de חרונים de Moab.

(4) M. Noeldeke conclut : « Ainsi tombe toute possibilité de situer cet achèvement du Pentateuque avant Esdras. Je serais porté à croire que c'est le plus important des résultats des papyrus Sachau » (*l. l.*, p. 203).

promulgué sous Josias? N'insistait-il pas, lui aussi, sur l'unité du culte? Ce n'est pas seulement le grand prêtre qui a refusé de répondre : les trois personnes implorées ont observé le même mutisme. Et nous répétons que nul ne sait ce que contenait la première missive.

Mieux vaut, de toute façon, tabler sur le document que nous possédons.

Or, dans cette pièce qui vise uniquement la reconstruction du temple, les Juifs, déjà vengés, ne s'adressent pas à Iokhanan, mais à Bagohi et aux fils de Sanaballat. Cette abstention a dû être calculée.

Assurément la bonne foi de toute cette population est entière. Ils sont demeurés fidèles au Dieu de leurs pères. S'ils donnent à Khnoub le nom de dieu — en surcharge, — ce n'est évidemment que pour suivre l'usage et le protocole. Leur douleur est extrême de ne pouvoir continuer leur culte; ils jeûnent, se privent de vin et de parfums, se couvrent de sacs. Tout cela émane d'un sincère esprit religieux. Ignoraient-ils absolument la loi sur l'unité du culte? Il est difficile de le croire, mais ils ont pu estimer qu'elle n'obligeait que pour la Palestine. Ils se trouvaient vraiment dans des conditions tout autres que celles qui avaient été prévues par la loi. A leur point de vue, mieux valait rendre à Iahô le culte traditionnel que d'avouer le triomphe du dieu Khnoub et de ses prêtres.

A Jérusalem on ne pouvait raisonner de la sorte. Le point cardinal de la réforme de Néhémie et d'Esdras était précisément de constituer à Jérusalem, autour du temple rebâti, une communauté sainte, soigneusement séparée du contact avec les peuples voisins, fussent-ils en majorité d'origine israélite. Le principal obstacle venait de ces Samaritains qui avaient voulu s'associer à la reconstruction du temple, et qui, repoussés, s'étaient résolus à pratiquer chez eux le culte de Iahvé. Cette sécession, certaine, mais dont on ne pouvait déterminer la date, s'est probablement accomplie peu avant 411; du moins en 411 elle était peut-être ignorée des Juifs d'Éléphantine, tandis qu'en 407 ils s'efforçaient d'en tirer parti.

A cette date, en effet, ils n'écrivent plus à Iokhanan, mais à celui qu'ils savaient probablement être devenu son ennemi, à Bagohi, ni à l'aristocratie juive, mais à ceux qui étaient les adversaires-nés du temple de Jérusalem, aux fils de Sanaballat.

Il est vrai que Josèphe place plus tard la construction du temple du Garizim. Iaddous, le successeur de Jean, avait un frère, nommé Manassé, qui avait épousé Nicaso, fille de Sanaballat, envoyé en Samarie par Darius, c'est-à-dire gouverneur de Samarie sous Darius, qui est expressément nommé le dernier roi perse, donc Darius Co-

doman. Ce Manassé, menacé d'être chassé du sacerdoce s'il ne renvoyait sa femme, se serait réfugié auprès de Sanaballat, avec d'autres prêtres, et aurait fondé le temple du mont Garizim.

Il n'y aurait pas grande difficulté à supposer un Sanaballat, petit-fils du premier, et portant le même nom que lui, encore que ce nom, de frappe babylonienne, *Sin-uballiṭ*, soit déjà étonnant à l'époque persane. Mais il y a une raison très grave de suspecter la date de Josèphe. Un événement tout semblable, le renvoi d'un prêtre, gendre de Sanaballat, est raconté dans Néhémie :

« Un des fils de Joïada, fils d'Eliachib, le grand prêtre, était gendre de Sanaballat le Khoroni ; je le chassai loin de moi (1). »

C'est bien le même fait ; seulement le prêtre chassé, appartenant, lui aussi, à la lignée des grands prêtres, serait frère de Iokhanan, au lieu d'être frère de Iaddoa. Cela s'accorderait parfaitement avec ce que suggère la démarche des Juifs d'Éléphantine. Néhémie était échanson du roi quand il est venu à Jérusalem en 444. Cette fonction était d'ordinaire remplie par des jeunes gens. En tout cas, il pouvait vivre encore peu avant 411, et le renvoi du prêtre mésallié est précisément le dernier acte connu de son gouvernement.

L'autorité de Josèphe ne saurait prévaloir contre celle du livre de Néhémie. On sait combien il a été embarrassé pour placer les histoires, qu'il savait d'assez bonnes sources, dans la chronologie des rois perses. Tout porte à croire qu'ici il a confondu les deux derniers Darius, peut-être parce qu'il avait déjà confondu son Bagosès avec le général d'Artaxerxès III.

Si les fils de Sanaballat, qui probablement n'était plus, puisque ce n'est pas à lui qu'on s'adresse, et qui portent des noms juifs, avaient à cœur l'établissement d'un culte de Iahvé sur le mont Garizim, ceux d'Éléphantine étaient leurs alliés naturels contre les prétentions de Jérusalem à l'unité absolue de sanctuaire. Bagohi, de son côté, voyait là une bonne occasion d'augmenter ses revenus, peut-être d'infliger une nouvelle humiliation à son adversaire Iokhanan.

Mais ils ne pouvaient évidemment pas faire acte de souveraineté en Égypte. On leur demandait seulement d'intercéder auprès des personnes puissantes bien disposées en leur faveur. Le plus naturel était de s'adresser à Archam. C'est ce que font Bagohi et Delaiah, qui était probablement le fils aîné de Sanaballat et qui lui avait succédé. Encore leur intervention, telle que nous la connaissons, se réduit à peu de chose. Ils chargent seulement le messager de rapporter à

(1) Neh. 13, 28.

Archam leur avis favorable aux Juifs. C'est du moins ce qui paraît être le sens du troisième document.

Que se passa-t-il ensuite? Nous l'ignorons absolument. Si les Juifs obtinrent vraiment la permission de rebâtir leur temple, ils n'eurent pas de temps à perdre. Ils écrivaient en 407, et en 404 les Égyptiens avaient de nouveau secoué le joug.

Pendant qu'ils furent les maîtres chez eux (404-342), les Juifs d'Éléphantine eurent sans doute beaucoup à souffrir. Leurs dénonciations contre les prêtres de Khnoub ne demeurèrent probablement pas secrètes, et s'ajoutèrent aux anciens griefs. Mais les prêtres égyptiens eurent leur tour. Artaxerxès III s'appliqua à dépasser les injures faites par Cambyse aux dieux égyptiens, pendant que Bagoas, son tout-puissant ministre, spéculait sur l'attachement des prêtres à leurs livres sacrés (1).

Bientôt après vinrent les Grecs, et malgré leur tolérance pour les Juifs, on peut se demander si la politique constante des Ptolémées de ménager les sacerdoces égyptiens leur permit de supporter le temple du Dieu du ciel, à cause de la difficulté spéciale que les sacrifices d'agneaux rencontraient à Éléphantine, le fief religieux du dieu bélier (2).

Sur la situation sociale de ces Juifs, les nouveaux papyrus n'ajoutent par grand'chose à ce qu'on savait par les papyrus Cowley.

Quelques-uns en ont fait des mercenaires, des colons militaires; M. Clermont-Ganneau a objecté que « nulle part, ni dans les papyrus, ni dans les ostraca, maintenant très nombreux, nous ne saisissons un indice tendant à faire croire qu'ils exerçaient le métier des armes (3) ».

Le même savant le fait remarquer très justement : « Une population civile peut ressortir à des espèces de bureaux militaires sans que pour cela cette population se compose nécessairement de soldats. Comparer, par exemple, à cet égard, nos anciens bureaux arabes, nos cercles militaires et territoires de commandement en Algérie (4) ».

Il faut en effet reconnaître que les Juifs d'Éléphantine n'étaient

(1) « Artaxerxès... pilla les sanctuaires et rassembla une quantité d'argent et d'or; il enleva même les écritures des anciens sanctuaires, mais Bagoas les revendit plus tard très cher aux prêtres des Égyptiens » (Diod., XVI, 51).

(2) Le temple d'Onias, beaucoup plus récent, il est vrai, est demeuré connu de Josèphe et de la Michna; celui d'Éléphantine n'était pas mentionné dans cette littérature; n'est-ce point une preuve qu'il avait disparu depuis longtemps?

(3) *Recueil...*, VIII, p. 136.

(4) Au même endroit.

point des soldats, au sens ordinaire du mot. Ils ne composaient point la garnison d'une forteresse, comme on était porté à le conclure en traduisant *birtha* fort ou citadelle; ils habitaient un quartier d'une ville forte. Cependant il y avait place en Égypte pour une catégorie spéciale, les cultivateurs miliciens. On l'a déjà remarqué ici après M. Maspero (1).

Certes les Juifs d'Éléphantine montrent pour les transactions commerciales des aptitudes très remarquables; cependant il ne faut pas oublier que les Juifs de ce temps étaient assez belliqueux et savaient s'organiser pour le service militaire. Il y en a, en Égypte même, des exemples assez remarquables; ils datent du premier siècle avant notre ère, mais les circonstances n'ont pas dû changer sur ce point. Lorsque Gabinius veut entrer en Égypte, Antipater lui gagne les Juifs qui habitaient Péluse et qui étaient les gardiens de l'entrée dans ce pays (2). Quelques années plus tard, les Juifs qui habitaient le pays d'Onias, c'est-à-dire la région de Léontopolis, font cause commune avec les Juifs d'Antipater qui marchent pour soutenir César, et une bataille s'engage au lieu dit « camp des Juifs (3) ». Assurément les Juifs d'Éléphantine se montrent très passifs; mais ils ne pouvaient engager la lutte à la fois contre les Égyptiens et contre l'autorité perse.

Si donc ce ne sont pas des soldats, ce sont peut-être cependant des colons que les Égyptiens et ensuite les Perses ont accueillis dans l'espérance d'en tirer un service militaire plus actif que celui auquel les Égyptiens se prêtaient si mollement. La colonie d'Éléphantine au sud était précisément dans le même cas que celle de Péluse au nord : toutes deux devaient être destinées à défendre l'entrée de l'Égypte.

Attendons cependant les renseignements nouveaux qu'on nous promet.

Jérusalem, 5 avril.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) *RB.*, 1907, p. 270.

(2) Josèphe, *Ant.*, XIV, xi, 2 : τοὺς ὑπὲρ Πηλούσιον τῶν Ἰουδαίων οὗτος αὐτῷ προσηγάγετο καὶ συμμάχους ἐποίησεν φύλακας ὄντας τῶν εἰς τὴν Αἴγυπτον ἐμβολῶν.

(3) *Ant.*, XIV, viii, 1 et 2.

LE RÈGNE DE DIEU DANS LE JUDAISME

LE RÈGNE DE DIEU DANS LES ÉCRITS PHARISAIQUES.

L'Ancien Testament qui, dans ses premiers livres, contient déjà en germe l'idée du règne universel et éternel de Dieu, l'accentue et l'exalte dans ses derniers écrits, non sans retenir son titre de roi d'Israël, avec l'espérance que ce règne sera mieux reconnu au moment où Israël lui-même sera sauvé.

C'est précisément le thème du judaïsme inspiré par l'esprit des Pharisiens, en insistant moins encore sur la nouveauté objective de ce règne. Ce ne sera pas une institution nouvelle, mais la reconnaissance du droit éternel de Dieu : telle est la pensée fondamentale, quoique, çà et là, les réminiscences ou les traductions de l'Écriture amènent à accentuer l'aspect eschatologique.

Le livre des Jubilés appartient à un pharisaïsme qui, à peine, a pris conscience de lui-même. Le parti fidèle à la loi n'a pas encore rompu avec les Asmonéens (vers 130 av. J.-C.).

On y rencontre dès le début l'ancienne conception du roi d'Israël sauveur (eschatologie sotériologique) : « Et le Seigneur apparaîtra aux yeux de tous, et tous sauront que je suis le Dieu d'Israël et le père de tous les enfants de Jacob, et roi sur le mont Sion pour toute l'éternité (1) ».

C'est là sans doute un écho d'Isaïe (2). A cette date et dans cette école, on ne pouvait parler d'Israël sans distinguer : le véritable Israël, ce sont les fidèles et les élus; c'est en leur faveur que le règne sera établi sur la terre : « Tous les luminaires seront renouvelés pour le salut et pour la paix et pour la bénédiction en faveur de tous les élus d'Israël, et qu'il en soit ainsi depuis ce jour jusqu'au dernier jour de la terre (3) ». M. Charles a raison de dire que ce salut doit s'entendre dans le sens de l'auteur du livre, qui le croit déjà inauguré par les victoires asmonéennes. Le renouvellement des luminaires ne doit pas faire illusion; il ne marque pas une grande ca-

(1) **1**, 28.
(2) Is. **24**, 23.
(3) **1**, 29.

tastrophe, mais une amélioration du monde dans le sens d'Isaïe, où il paraît naturel d'associer à la fécondité plus riche du sol un éclat augmenté du soleil et de la lune (1). Des cieux nouveaux et une terre nouvelle (2) ne doivent point être pris trop à la lettre. C'est ainsi que pour le livre des Jubilés les bénédictions d'Abraham à Jacob « serviront à établir les fondations du ciel, et à consolider la terre, et à renouveler tous les luminaires qui sont dans le firmament » (3).

L'auteur n'envisage donc pas l'inauguration du règne de Dieu au mont Sion comme une catastrophe, mais comme un progrès. Encore avons-nous constaté à quel point ses vues sont influencées par des textes antérieurs dans le sens de l'eschatologie. Car il a énoncé non moins clairement la perpétuité du règne de Dieu, dans le sens du rabbinisme postérieur.

Abraham dit à Dieu : « Je t'ai choisi, et ton règne » (4), c'est-à-dire qu'Abraham, au moment de sa vocation, acceptait le règne de Dieu. Le sabbat est une des institutions de ce règne. « Et ce jour est, entre tous les jours à jamais, un jour du saint règne » (5). Ceux qui l'observent font régner Dieu plus que les jours ordinaires.

Le sens des psaumes dits de Salomon est plus controversé (6). Écrits avant 40 av. J.-C. et traduits en grec avant l'an 100 ap. J.-C., ils sont, même dans la version grecque que nous possédons seule, le plus ancien monument authentique de l'esprit pharisien. Le règne universel et éternel de Dieu s'y accorde avec sa domination spéciale sur Israël, qui est même dit son royaume. L'idée eschatologique, du moins selon nous (7), est évitée.

Voici les textes. A propos du grand ennemi où l'on reconnaît Pompée :

> Il a dit : Je serai Seigneur de la terre et de la mer,
> et il n'a pas reconnu que c'est Dieu qui est grand,
> puissant et vraiment fort.
> C'est lui qui est roi au-dessus du ciel,
> et juge les rois et les principautés...
> Et maintenant voyez, grands de la terre, le jugement du Seigneur,
> car c'est un grand roi, et juste, qui décide de tout sous le ciel (8).

(1) Is. **30**, 26, la lune brillera comme le soleil, et le soleil sept fois plus.
(2) Is. **65**, 17; **66**, 22.
(3) *Jubilés*, **19**, 25. Il s'agit bien des temps du salut et non pas, comme le veut M. Charles, d'une époque nouvelle inaugurée par Jacob.
(4) **12**, 9.
(5) **50**, 9.
(6) Editions 1) de Ryle et James, 2) de Gebhardt.
(7) Contre M. Boehmer, *Zum Verständniss...*, p. 463.
(8) **2**, 33.34.36.

Le jugement de Dieu sur l'ennemi des Juifs est un fait accompli; le roi du ciel a rendu la justice, comme c'est son office de tous les jours.

Le psalmiste dit ailleurs (1) :

> Ceux qui craignent le Seigneur se réjouissent dans la prospérité,
> et ta bonté [se répand] sur Israël, sous ton règne.
> Bénie soit la gloire du Seigneur, car il est notre roi.

On voit reparaître ici l'ancienne manière, Dieu est le roi d'Israël; mais elle se concilie fort bien avec la monarchie universelle de Dieu, et, à vrai dire, il ne s'agit que des Israélites qui craignent Dieu. Le sentiment nationaliste est épuré par la foi religieuse. Le texte grec suggère l'idée d'un royaume, mais il est plus probable qu'il faut entendre ici βασιλεία du pouvoir royal (2).

Pour voir un sens eschatologique dans ce passage, il faut l'y mettre, comme l'ont fait certains auteurs (3). Le dernier verset montre clairement que Dieu était déjà le roi de cet Israël.

Le psaume XVII a une importance capitale, non seulement pour le tableau du règne du Messie, mais aussi pour la coïncidence de son règne avec le règne de Dieu. Tout le psaume étant eschatologique, dans le sens du messianisme historique, on a pensé que cette nuance s'étendait aussi au règne de Dieu. Or, l'auteur a précisément marqué que le règne du Messie n'est qu'un épisode de ce règne général, aussi fortement qu'il pouvait le faire, en l'encadrant dans l'affirmation solennelle du règne éternel de Dieu. Le dernier vers est presque identique au premier :

> Le Seigneur lui-même est notre roi, pour les siècles et à jamais (4).

De plus, un des caractères du Messie c'est que « le Seigneur est son roi » (5). Le règne temporel est donc subordonné au règne éternel, le Messie à Dieu. D'ailleurs il était impossible de méconnaître que les temps messianiques seraient comme un développement du règne

(1) **5**, 21 εὐφράνθησαν οἱ φοβούμενοι Κύριον ἐν ἀγαθοῖς, καὶ ἡ χρηστότης σου ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. 22 Εὐλογημένη ἡ δόξα Κυρίου ὅτι αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν.

(2) MM. Ryle et James notent que ἐν τῇ βασιλείᾳ σου a peut-être été employé par le traducteur dans le sens de ἐν τῷ βασιλεῦσαί σε « sous ton règne ». Le royaume comme territoire ne se dit jamais de Dieu dans l'A. T. ni dans le rabbinisme. Gebhardt a montré qu'on ne peut supprimer ἐν.

(3) Par exemple en changeant, contre l'autorité des mss., εὐφράνθησαν en εὐφρανθείησαν (Fritzsche) ou en insérant *komme*, « qu'il vienne », comme dans la traduction des Apocryphes de Kautzsch où nous avons mis « se répand », au présent, selon le sens de tout le psaume.

(4) **17**, 51.

(5) **17**, 38.

de Dieu, par le double exercice de sa miséricorde en faveur d'Israël et de sa justice envers les Gentils.

Seigneur, tu es notre roi, pour les siècles et à jamais,
car en toi, ô dieu, notre âme se glorifie (1).
Que dure la vie de l'homme sur la terre?
Et cette durée est la mesure de l'espérance qu'on peut fonder sur lui.
Mais nous espérons (2) en Dieu notre Sauveur,
car la puissance de notre Dieu est à jamais unie à sa miséricorde,
et le règne de notre Dieu s'exerce à jamais par le jugement des nations (3).

Le jugement évoque assez naturellement l'idée du salut définitif, mais il faut se rappeler le psaume II. A jamais Dieu secourra Israël et jugera les nations, comme il l'a déjà fait; il n'y a pas d'allusion ici à un jugement catastrophique spécial. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le règne de Dieu s'exercera davantage par l'intermédiaire du règne du Messie.

En passant aux traditions des maîtres Tannas, nous retrouvons les mêmes idées, mais enveloppées de termes qui leur sont propres.

Le règne des cieux, ou simplement le règne, est une expression fréquente dans les écrits des rabbins. Son sens a été très bien expliqué par M. Dalman (4). Le terme de « cieux » ou de « ciel », puisque l'hébreu ne possède pas de singulier, est simplement synonyme de « Dieu ». C'est une de ces expressions moins augustes qu'on aimait à employer pour ne pas prononcer trop souvent le nom de Dieu (5). Quant au mot de *malkouth,* encore qu'il figure en araméen dans le sens de royaume, pour marquer le territoire assujetti à la puissance d'un monarque (6), M. Dalman nous assure, et ce point ne semble pas avoir été contesté, que dans la locution en question il signifie toujours chez les rabbins le règne et non le royaume. Il s'agit donc toujours du pouvoir royal de Dieu, de la domination qu'il exerce, et, comme ce pouvoir s'étend partout, on a évité de le limiter en désignant par exemple le ciel comme le royaume de Dieu, à l'exclusion de la terre. Si certains textes distinguent le règne du ciel et celui de la terre, ce n'est pas pour opposer un territoire à un autre, c'est pour comparer le mode de gouvernement du souverain du ciel à celui des rois de la terre (7).

(1) Καυχήσεται, traduit par le présent comme répondant à un imparfait hébreu.
(2) Ἐλπιοῦμεν, de même, futur répondant à un imparfait.
(3) **17**, 1-4.
(4) *Die Worte Jesu*, p. 75-83.
(5) Aussi dit-on שמים sans article, et non השמים.
(6) Dalman lui-même dans son dictionnaire araméen, et le Targ. d'Onq. Gen. **20**, 9; **25**, 23.
(7) En particulier *b. Ber.*, 58ᵃ, où il est fait allusion à la façon dont Dieu se présente,

Le droit de Dieu à commander est dès maintenant absolu. L'homme doit le reconnaître et ensuite se soumettre à ses ordres. Envisagée de cette façon, la notion du règne de Dieu n'a rien d'eschatologique. C'est un joug que tout homme doit porter, et le Juif l'accepte chaque jour en récitant le *Chemaʿ*, la confession du Dieu unique. Josué fils de Qorḥa (vers 150 ap. J.-C.) demandait : Pourquoi récite-t-on dans le Chemaʿ le passage du Deutéronome VI, 4-9, avant XI, 13-21? Et il répondait : C'est afin de se soumettre d'abord au joug du règne du ciel, et ensuite à celui des commandements (1). On ne peut donc songer à renvoyer ce règne à plus tard, ni s'y soustraire un seul instant. Quelques-uns des disciples de Gamaliel II (vers 110 ap. J.-C.) s'étonnaient qu'il eût récité le Chemaʿ la nuit de ses noces. « Je ne puis, répondit-il, me dispenser du joug du royaume du ciel même pour une heure » (2). Le terme dont se sert ici Gamaliel II insinue que celui qui ne reconnaît pas le règne de Dieu le rend pour ainsi dire inutile, et, en quelque sorte, le détruit. Au contraire celui qui accepte ce joug fait régner Dieu; Dieu, jusqu'alors roi du ciel, est devenu aussi roi de la terre par l'adhésion d'Abraham (3). L'élection d'Israël avait précisément pour but d'établir parmi les hommes le règne de Dieu.

L'obéissance des hommes et leur fidélité a donc pour résultat d'étendre et d'affirmer le règne de Dieu. Son droit, toujours le même, dépend en quelque manière des hommes quant à son exercice. Il en résulte que le règne de Dieu est éminemment moral. C'est, en effet, pour obéir à Dieu qu'on doit pratiquer la vertu. Éléazar ben Azariah, un des principaux maîtres de l'école de Iabné, vers l'an 100 ap. J.-C., a donné à ce principe une forme originale et sans doute un peu exagérée : « On ne doit pas dire : Je n'ai aucun désir de porter des habits de tissus mélangés, ni de manger de la viande de porc, ni de contracter un mariage prohibé, je m'en abstiens donc. Mais qu'on dise : J'en aurais bien le désir (4), mais que dois-je faire après que mon Père dans le ciel m'a défendu tout cela? Car il est

t Reg. **19**, 11. De même l'expression de Siméon b. Lakich, מולכות שמים et מולכות הארץ (Dalman, *l. l.*, p. 75).

(1) *b. Ber.* 13ᵃ.

(2) *Michna, Ber.* II, 5 : לבטל מימנו עול מלכות שמים אפילו שעה אחת.

(3) Texte du *Sifrê* (Dt. 113 ed. Fr. 134ᵇ) cité par Dalman (*l.l.*, p. 79) : « Avant que notre père Abraham vînt au monde, Dieu n'était roi que sur le ciel; mais quand Abraham vint, il le fit roi sur le ciel et la terre ». C'est la doctrine que nous avons constatée dans le livre des Jubilés (**12**, 19).

(4) Ce désir ne serait pas coupable, car il s'agit, par hypothèse, de choses défendues par la loi cérémonielle et qui ne sont pas contre le droit naturel.

écrit (Lév. xx, 26) : Je vous ai séparés des peuples, afin que vous m'apparteniez; qui se tient éloigné du péché doit en même temps reconnaître le règne du ciel » (1)!

C'est toujours le même terme, reconnaître, accepter, prendre sur soi, ce qui suppose toujours, même lorsque le mot « joug » n'est pas exprimé, qu'on s'engage librement à pratiquer la loi de Dieu.

Or on savait qu'il viendrait un temps où Dieu serait reconnu de tous les hommes. Il fallait donc admettre qu'à la suite d'une intervention spéciale de Dieu, ce règne serait tellement agrandi que ce serait pour ainsi dire l'inauguration du règne de Dieu.

Le règne de Dieu, présent en soi, se transportait ainsi dans les perspectives de l'avenir. Ce qui n'était qu'un développement pouvait revêtir l'apparence d'une institution future spéciale.

Ce nouveau concept se trouvait dans l'A. T., en même temps que l'ancien, et les rabbins ne pouvaient l'oublier. Aussi en trouve-t-on l'expression dans la onzième demande du Chemonê-'esrê : « Règne sur nous, Iahvé, toi seul! » Où l'on voit que la nouveauté de ce règne sera précisément qu'Israël n'aura pas d'autre roi que son Dieu, et que ce même Dieu sera le roi du monde entier dans les siècles des siècles. R. Josué b. Ḥananiah (vers 100 ap. J.-C.) qui exprime très fortement cette pensée l'entendait certainement des temps messianiques (2).

Ce n'est pas d'ailleurs une raison pour transporter le règne de Dieu dans le monde à venir. M. Dalman, s'il a un peu trop restreint le sens messianique de l'expression, a du moins parfaitement raison de prétendre que le règne de Dieu appartient au monde présent. Il s'agissait seulement de le restaurer et de l'améliorer, comme le demande la prière *'Alênou*, attribuée à Rab, le plus grand maître des Amoras et par conséquent composée en Babylonie vers 240 ap. J.-C.

En voici le texte; il montre plus clairement qu'une discussion la fusion du présent et de l'avenir dans l'idée du règne de Dieu.

> C'est à nous (3) de glorifier le Seigneur de tout,
> de magnifier celui qui a créé au commencement.
> Car il ne nous a point faits comme les nations des régions,
> et il ne nous a pas assimilés à toutes les tribus de la terre.
> Car il n'a point fait notre part comme la leur,

(1) Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I², p. 219 s. d'après *Sifrâ*, h. l. (93 d) : נביצא פורש מן העברה ומקבל עלוי מלכות שמים.

(2) Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I², p. 138 ss.

(3) Traduit d'après le texte hébreu de Dalman, *l. l.*, p. 307.

ni notre sort comme [celui de] leur tourbe.
Car ils adorent la vanité et le néant,
et ils prient qui ne peut les aider.
Nous nous prosternons devant le roi des rois des rois [le Saint, béni soit-il] (1),
car il a étendu le ciel et fondé la terre.
Il fait habiter sa splendeur au ciel en haut,
et la manifestation de sa force dans le sublime des hauteurs.
C'est notre Dieu et il n'y en a pas d'autre,
la confiance de nos rois, et il n'y en a pas en dehors de lui.
Aussi nous espérons en toi, Ia, notre Dieu,
pour voir promptement la magnificence de ta force;
Pour faire disparaître les idoles de la terre,
et les faux dieux seront complètement détruits;
Pour restaurer le monde par le règne du Tout-Puissant (2),
et tous les enfants des hommes invoqueront ton nom,
Pour ramener à toi tous les méchants de la terre,
tous les habitants du monde reconnaîtront et sauront.
Car tout genou se courbera devant toi,
toute langue jurera par toi.
Ils se courberont et tomberont devant toi, Ia, notre Dieu,
et rendront honneur à la gloire de ton grand nom.
Et ils recevront sur eux le joug de ton règne (3),
et tu régneras sur eux à jamais et toujours.
Car c'est à toi qu'appartient le règne,
et tu régneras dans la gloire pendant les siècles des siècles.

Le règne de Dieu est actuel : il est le Roi des rois des rois. Il le sera plus encore au moment où les idoles disparaîtront et où tout genou se courbera devant Iahvé. Les gentils feront alors ce que les Juifs font aujourd'hui, ils accepteront le joug du règne. Il était impossible de mieux marquer la continuité du régime, et en même temps la gloire des temps nouveaux. Dans ces mêmes milieux où l'on croyait fermement que le règne de Dieu datait de la création, on faisait une prière analogue à celle du *Pater :* Que votre règne arrive! Ce règne nouveau était sans doute transcendant, et par sa nature, et à cause de l'intervention de Dieu qui devait l'établir, mais il n'apparaît pas tout fondé dans une sphère distincte, survenant sur la terre comme un décor en remplace un autre, ou substituant le monde céleste au monde sublunaire.

Chose étrange! nous sommes tentés de conclure à cette apparition merveilleuse parce que nous interprétons d'une façon trop littérale des textes qui étaient précisément conçus pour atténuer l'impression qu'aurait pu causer la lecture des prophètes.

(1) Mots interpolés d'après Dalman.
(2) לתקן עולם במלכות שדי.
(3) וקבלו עליהם עול מלכותך.

Les prophètes ne faisaient pas difficulté d'annoncer la venue de Dieu pour inaugurer son règne. A les prendre strictement, on eût pu songer à un règne entièrement nouveau. Cette idée n'était guère conciliable avec celle qui avait prévalu du règne éternel de Dieu, fondé sur son droit de Créateur. Les Targums eurent donc soin de remplacer l'inauguration d'un règne nouveau par la manifestation du règne immuable, et c'est justement ce terme de manifestation qui a été pris par certains exégètes comme l'indice d'un avènement instantané et fulgurant!

C'est ainsi que le Targum des prophètes remplace assez souvent la présence de Dieu, ou l'annonce qu'il régnera, par la simple reconnaissance du règne de Dieu. Quand Isaïe disait, à propos du retour de la captivité : « voici votre Dieu », le Targum traduisait : « le règne de votre Dieu sera manifesté » ou reconnu (1). « Ton Dieu règne (2) », dans la même circonstance, devient : « le règne de ton Dieu est manifesté ». Michée disait aussi de la montagne de Sion : « Iahvé régnera sur eux (3) »; Targum : « le règne de Ia sera manifesté ».

Isaïe (4) exprime par la descente de Iahvé le secours divin dans une circonstance contemporaine; c'est encore, dans le Targum, la manifestation de son règne. A plus forte raison en est-il ainsi lorsque l'horizon s'étend à des perspectives indéfinies, comme dans Abdias (5) : « le règne appartiendra à Iahvé », traduit : « le règne de Ia sera établi pour toujours », ou dans Zacharie (6) : « et Iahvé sera roi sur toute la terre », traduit : « le règne de Iahvé sera reconnu de tous les habitants de la terre ».

Dans le midrach du Cantique (7), le règne de Dieu succède aux autres règnes, et coïncide, semble-t-il, avec la rédemption d'Israël : « le temps est venu pour Israël d'être délivré; le temps est venu pour les non-circoncis d'être coupés, le temps est venu pour le royaume des Cuthéens — entendez des Romains — d'être aboli; le temps est venu pour le règne du ciel d'être manifesté (8) ».

On ne peut donc pas douter que le règne de Dieu ou de Iahvé, comme dit le Targum, ou le règne du ciel, comme préfèrent les rab-

(1) Is. **40**, 9 : הנה אלהיכם; targ. : ותגלית מלכותא דאלהכון.
(2) Is. **52**, 7 : מלך אלהיך; targ. : אתגלית מלכותא דאלהיך.
(3) Mich. **4**, 7 : ומלך יהוה; targ. : ותתגלי מלכותא דיוי.
(4) Is. **31**, 4 : כן ירד יהוה; targ. : כן תתגלי מלכותא דיוי.
(5) Abdias, vers. 21 : והיתה ליהוה המלוכה; targ. : ותהי מלכותא דיוי קים לעלם.
(6) Zach. **14**, 9 : והיה יהוה למלך; targ. : ותתגלי מלכותא דיוי.
(7) Sur **2**, 2.
(8) Dans Lévy (*Dict.*), s. v. מלכות.

bins, ne soit employé des temps messianiques, pourvu qu'on constate bien que la nouveauté consistera surtout à reconnaître le fait existant du règne de Dieu. Le terme de révélation ou de manifestation est ici trop fort. A plus forte raison ne faut-il pas traduire : le règne de Dieu fera son apparition, comme s'il existait déjà, tout prêt à entrer en scène, ainsi qu'un monde nouveau qui succéderait à un monde vieilli. Le verbe qu'on traduit en latin *revelare* signifie seulement que le règne sera reconnu, accepté. C'est une tournure du Targum pour éviter de mettre Dieu en acte trop directement : au lieu de dire qu'il viendra, on dit qu'il sera vu, ou reconnu (1). Au lieu d'insister sur la création d'une quantité nouvelle, l'expression, bien comprise, marque plutôt que tout le changement est dans l'esprit des hommes désormais mieux éclairés. Tout cela est parfaitement cohérent, et même clair.

L'expression « le règne de Dieu sera dévoilé, ou apparaîtra », a pu prendre un autre sens, surtout en grec, ou dans un contexte apocalyptique; mais la preuve de cet autre sens sera toujours à faire; d'une façon normale le règne de Dieu, présent ou futur, et à la fois présent et futur, a un principe transcendant, et son exercice sur la terre résultera d'hommages librement rendus.

Comme on a pu le constater par les exemples tirés de l'A. T. ou des Jubilés, ou des psaumes de Salomon, il n'y a rien là de bien nouveau. Les docteurs n'ont pas changé leur concept du règne de Dieu sous l'impulsion de telles ou telles circonstances, par exemple de leurs désillusions messianiques après Bar Kokébas. C'est bien le concept qui devait être répandu en Palestine au temps de Jésus. Lors même que le messianisme était le plus nettement regardé comme un règne, il était expressément rattaché au règne de Dieu.

Le règne de Dieu, ayant son point de départ au ciel, devait y avoir son terme. La plus simple réflexion suggérait que Dieu était surtout maître chez lui. Si donc il y avait un monde à venir, séjour des bienheureux auprès de Dieu, il devait, par excellence, être placé sous le règne de Dieu.

Le livre de la Sagesse avait fait une place à cette expression.

La littérature rabbinique y est arrivée elle aussi, mais, semble-t-il, très tard.

Si c'est bien au monde de l'au-delà que font allusion les prières

(1) Is. **40**, 10: cf. Is. **33**, 21, où אדיך יהוה est rendu תתגלי גבירתא דוי et Is. **33**,10 : « maintenant je me lèverai » devient « alors je me manifesterai ».

citées par M. Dalman, toujours est-il qu'elles ne remontent pas à une haute antiquité (1).

Peut-être est-ce parce que l'idée de roi était, par son origine, une idée politique et nationale; appliquée à Dieu, elle était nécessairement un symbole, mais un symbole très lié aux institutions de la terre. Peut-être est-ce simplement parce que le judaïsme s'en est tenu à la notion du canon hébreu qui ne parlait que du règne de Dieu ici-bas.

Quoi qu'il en soit, le règne de Dieu est une des principales préoccupations du judaïsme, dès le temps des Tannas, et sans doute beaucoup auparavant. Ce qui le prouve plus que toutes les citations, c'est la onzième demande du *Chemonê-'esrê,* que chaque Juif devait réciter trois fois par jour, et qui remonte au premier siècle de notre ère : « Rends-nous nos juges comme autrefois, et nos conseillers comme au commencement, et règne sur nous, toi seul (2) ».

On prêtait même à R. Iohanan, le plus illustre des Amoras de Palestine qui avaient été disciples de Iehouda le Saint, cette parole : « toute prière où ne figure pas le règne, n'est pas une bénédiction (3) ». Le sens est que toute bénédiction doit glorifier Dieu comme roi. On en vint à forger un nom barbare (4), *malkiyoth,* pour désigner certains versets de l'Écriture où il est question du règne de Dieu. Ces versets au nombre de dix, quatre de la Torah, trois des Hagiographes et trois des Prophètes, se disaient après la prière du jour de l'an dite *'Alénou,* que nous avons reproduite en entier (5). D'après Dalman, ces *malkiyoth* sont même antérieures à la prière, et datent du commencement du second siècle (6). Elles s'appliquent au règne éternel et permanent de Dieu (7), dont on souhaitait le plein épanouissement sur la terre.

(1) « Le règne appartient à Iahvé dans ce monde et dans le monde à venir » dans *Mahzor Vitry,* 343 (= *Dalman, l. l.*, p. 82). Le monde à venir *peut* être le temps messianique : דיו היא מלכותא בעלמא הדין ובעלמא דעתיד למיתי.

(2) D'après la recension palestinienne, Dalman, *l. l.*, p. 300.

(3) *b. Ber.* 12ᵃ : כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה.

(4) מלכיות.

(5) *Roch ha-Chana, b.* 32ᵃ; *j.* trad. Schwab, t. VI, p. 88 : « Comme le verset *Je suis l'Éternel votre Dieu* (Nombres, X, 10) est rapproché de celui qui prescrit de célébrer le nouvel an, on y voit une allusion au devoir de réciter les versets qui proclament la royauté divine ».

(6) *L. l.*, p 307, note 11.

(7) Ce sont, d'après les livres de prières juifs : Ex. **15**, 18; Num. **23**, 21; Dt. **33**, 5; Ps. **22**, 29; **93**, 1; **24**, 7-10; Is. **44**, 6; Abd. v. 21; Zach. **14**, 9 (Boehmer, *die Studierstube*, Sept. 1905, p. 536).

LE RÈGNE DE DIEU DANS LE JUDAÏSME.

Les livres sibyllins (1) font allusion aux différentes formes du règne de Dieu.

D'abord le règne éternel, qui a été méconnu, mais qui sera reconnu dans l'avenir. On lit par exemple :

> Ils commenceront à invoquer le grand roi secourable (2),

dans un passage que M. Geffeken, après le plus grand nombre des critiques, attribue à l'an 140 av. J.-C. environ. C'est une allusion à la conversion des Grecs après les plus terribles châtiments, tout à fait dans l'esprit des psaumes.

L'erreur des Phéniciens avait été « de se dresser contre le grand roi (3) », dit une Sibylle de la même époque ou datant de quarante ans plus tard environ. Quand les Égyptiens se convertiront, ils adoreront le « chef de toutes choses, le véritable, le roi (4) ». Ce texte est probablement du temps de Néron.

Il est inutile d'insister sur cette conception : c'est celle qui est courante dans le judaïsme pharisaïque, le règne de Dieu éternel, se manifestant par des châtiments, et reconnu de tous.

Il importe assez peu de dater cette première manière, qui domine depuis l'époque persane; mais on aimerait à connaître la date précise d'autres passages, plus intéressants et moins clairs. Ils sont contenus dans cette partie du livre III, du vers 573 au vers 795, que l'on attribue en général à l'an 140 av. J.-C.

Que certains endroits datent de ce temps, par exemple les vers 608-615 (5), c'est ce qui ne peut être mis en doute. Mais toute cette tirade est-elle d'un seul morceau? Si oui, ce serait d'une grande conséquence pour dater l'union de l'empire des saints de Daniel avec un Messie personnel, et c'est précisément pour ne pas attribuer à ce concept une origine trop haute que M. Geffcken partage le tout entre deux sibylles dont l'une aurait écrit vers l'an 140, et l'autre vers l'an 80. Tel qu'il est énoncé, l'argument a bien un peu l'air d'une pétition

(1) *Die oracula sibyllina*, éd. Geffcken, 1902; du même auteur : *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, 1902.

(2) III, 560 : ἄρξονται βασιλῆα μέγαν ἐπαμύντορα κλήζειν.

(3) III, 499 : κάστησεν κατέναντι Θεοῦ μεγάλου βασιλῆος.

(4) V, 499 : τὸν πρύτανιν πάντων, τὸν ἀληθέα, τὸν βασιλῆα.

Le prologue contient l'idée du « Dieu roi, qui surveille toute chose », mais il est de trop basse époque pour qu'on ait à en tenir compte ici; dans l'édition de Berlin, fragment III, 42.

(5) A cause de la mention du septième roi d'Égypte, v.608.

de principe ; cependant il est difficile d'admettre que tout l'ensemble émane d'un même auteur, tant il y a peu de suite dans les idées.

Relativement au règne, la Sibylle a en même temps sous les yeux le règne éternel de Dieu, qui tantôt paraît régner seul sur les saints, constitués en un empire qui ressemble beaucoup à celui de Daniel, tantôt est secondé par un roi qui est évidemment le Messie (1).

C'est lui qui paraît tout d'abord (2) :

> Alors Dieu enverra [du côté] du soleil un roi
> qui fera cesser sur toute la terre la guerre funeste,
> tuant les uns, faisant une solide alliance avec les autres.
> Or, il ne fera pas tout cela par ses propres desseins,
> mais en suivant les nobles décisions du grand Dieu.

C'est bien le Messie du psaume XVII de Salomon. Mais ce n'est qu'une courte esquisse de son règne.

Ce qu'on trouve ensuite ressemble plutôt à une théocratie sans roi terrestre :

> Tous les fils du grand Dieu autour du temple
> vivront en paix, se réjouissant de ce que
> leur donnera le créateur, et le monarque juste juge (3).
> Lorsque les Gentils se convertiront, ils diront :
> ... prions
> le roi immortel, le Dieu grand et éternel ;
> envoyons au temple, puisqu'il est le seul souverain (4).

Voici qui est plus nouveau :

> Alors il suscitera un empire à jamais
> [sur tous les hommes, lui qui autrefois a donné la loi sainte,]
> en faveur des pieux, auxquels il a promis d'ouvrir à tous la terre
> et le monde, et les portes des bienheureux, et toutes les joies,
> et un esprit immortel et un bonheur éternel (5).

Le second vers est rejeté par Bleek, et il semble bien qu'il rompt le contexte. J'en dirais autant des vers 770 et 771, qui, s'ils étaient pris selon leur sens obvie, feraient allusion au paradis spirituel de l'au-delà. Or la scène continue par la description d'un royaume merveilleux, mais parfaitement terrestre. Quoi qu'il en soit, cet empire

(1) Tous les textes dont nous aurons à parler sont de la seconde Sibylle de M. Geffcken.

(2) III, 652-656.

(3) 702-704 : εὐφραινόμενοι ἐπὶ τούτοις rappelle singulièrement εὐφράνθησαν... ἐν ἀγαθοῖς (Ps. Sal., V, 21).

(4) 715-717.

(5) III, 767-771.

suscité par Dieu en faveur des saints est bien l'empire de Daniel. Ce sont les prophètes qui seront juges et roi, mais leur pouvoir se résoudra naturellement dans la domination de Dieu (1).

Et c'est bien ce qu'on trouve encore :

> or, il faut que tous sacrifient au grand roi (2),

mais ce vers appartient peut-être à une rédaction postérieure.

On voit qu'il n'est pas aisé de ranger toutes ces prédictions dans un ordre historique, sans quoi il faudrait dire que le règne du Messie a précédé l'établissement du règne des saints. Il y a donc là comme un conglomérat de traditions et d'espérances qui n'émanent pas du même auteur. S'il fallait établir un ordre d'origine, on placerait en premier lieu ce qui s'inspire de Daniel, plus bas ce qui ressemble aux psaumes de Salomon.

Un autre passage du IIIe livre est généralement daté du temps du second triumvirat; il est donc à peine postérieur à ces psaumes, et conçu dans le même système, avec un parti pris d'accentuer le caractère divin du règne.

> Alors lorsque Rome dominera même l'Égypte,
> après avoir temporisé jusque-là, alors le grand règne
> du roi immortel sur les hommes se manifestera.
> Il viendra un chef pur, qui tiendra le sceptre de toute la terre,
> pour tous les siècles du temps à venir... (3).
>
> . . . . . .
>
> hélas! malheureuse! quand viendra ce jour
> et le jugement du Dieu immortel, du grand roi (4)!

Cette fois c'est bien une manifestation éclatante; le règne de Dieu sera inauguré par un prince, auquel la Sibylle ne donne pas le nom de roi, tant elle tient à le réserver à Dieu, et qui cependant tiendra le sceptre. Son principat sera inauguré par de terribles catastrophes.

L'idée est bien présentée sous la forme dite apocalyptique. Encore est-il qu'il n'est pas question de l'au-delà, et que tout se passe sur la terre.

Si le règne de Dieu était une conception apocalyptique, il faudrait s'attendre à le rencontrer dans les diverses parties du livre d'Hénoch. Il y figure en effet, en ce sens que Dieu y est assez souvent nommé roi, mais, particularité très notable, c'est toujours dans le sens de la royauté

(1) III, 784 : αὕτη γὰρ μεγάλοιο Θεοῦ κρίσις ἠδὲ καὶ ἀρχή.

(2) III, 808. Tout le passage 796-808 est peut-être du rédacteur définitif, d'après Geffcken, *Komposition...*, p. 14, note 1.

(3) III, 46-50.

(4) III, 55 s.

universelle et éternelle de Dieu. Voici les passages déjà allégués par M. Boehmer (1) :

Et ils (les saints du ciel) dirent au Seigneur des rois : « Tu es le Seigneur des seigneurs, le Dieu des dieux et le Roi des rois, et le trône de ta gloire demeure à travers toutes les générations du monde (2)... »

Or moi Hénoch, j'étais occupé à bénir le grand Seigneur, le roi du monde (3)...

Là, tous les jours, ceux qui auront obtenu miséricorde béniront le Seigneur de gloire, le Roi éternel... (4).

Et aussitôt, je bénis le Seigneur grand, le roi de gloire pour l'éternité, parce qu'il a fait toutes les créatures du monde... (5).

Voici un passage encore plus caractéristique :

Béni sois-tu, ô Seigneur, roi grand et fort dans ta grandeur, Seigneur de toute créature céleste, Roi des rois, et Dieu de tout l'Univers. Ton empire et ta royauté et ta grandeur demeurent à jamais et dans les siècles des siècles, et dans toutes les générations des générations ta puissance. Tous les cieux sont ton trône pour l'éternité, et la terre entière l'escabeau de tes pieds à jamais et pour les siècles des siècles... Et maintenant donc, Dieu, Seigneur et Roi grand, je te supplie et te demande d'exaucer ma prière... (6).

C'est aussi clair que possible dans le sens cosmologique ; sans même d'allusion à la royauté particulière de Dieu sur Israël.

Dans un passage cependant, on se transporte par la pensée dans les temps à venir. Dieu viendra régner sur la terre ; mais c'est comme Roi éternel qu'il viendra. Ce sera donc, comme dans les textes rabbiniques, moins un règne nouveau que l'exercice du règne ancien :

Cette haute montagne que tu as vue, dont le sommet ressemble au trône du Seigneur, c'est (précisément) son trône, sur lequel siégera le Saint et le grand Seigneur de gloire, le Roi éternel, lorsqu'il viendra visiter la terre, pour le bien (7)... (l'arbre de vie) sera planté du côté du nord, dans un lieu saint, près de la demeure du Seigneur, Roi éternel... Alors, je bénis le Dieu de gloire, le Roi éternel, parce qu'il avait préparé de pareilles (récompenses) aux hommes justes... (8).

Ce passage est extrêmement remarquable à cause de l'intervention personnelle de Dieu qui descendra sur la terre, mais il ne contient pas le terme de règne ou de royaume de Dieu pour désigner les temps du

(1) *Die Studierstube,* août 1905, p. 468 ss.
(2) **9**, 4, Traduction de M. Martin.
(3) **12**, 3.
(4) **27**, 3.
(5) **81**, 3.
(6) **84**, 2 et 5.
(7) Cf. *Mekilta* sur Ex. **17**, 16 : « Quand Dieu s'assiéra sur le trône de sa royauté et que son règne sera ».
(8) **25**, 3. 5. 7.

salut, et si la chose y est, sans le terme, l'auteur insiste avec intention sur le droit éternel de Dieu; pourtant il faut convenir que les conditions de ce règne seront très surnaturelles, quoique sur la terre.

Le terme de royaume se trouve expressément, mais sans qualificatif, dans un autre endroit d'ailleurs assez obscur, et, à ce qu'il semble, dans le sens de la Sagesse, pour désigner la demeure des élus auprès de Dieu.

Ensuite, je vis tous les secrets des cieux, et comment le royaume sera partagé, et comment les actions des hommes seront pesées dans la balance (1).

Il est donc clair qu'aucun des auteurs du livre d'Hénoch n'a attaché d'importance spéciale au règne de Dieu. Ils ont employé, surtout dans les prières, les formules courantes sur le droit royal universel de Dieu, et, une fois seulement, fait allusion à la manifestation de ce règne parmi les hommes, et cela dans la partie la plus ancienne d'Hénoch.

Comme par un fait exprès, l'*Assumptio Mosis* (6 environ ap. J.-C.) se tient dans la même ligne, règne éternel de Dieu, règne futur qui est la manifestation du règne éternel.

Un inconnu s'adresse à Dieu :

Seigneur de tout, roi sur un trône élevé, qui domines le siècle (le monde), qui as voulu que ce peuple soit ton peuple agréé... (2).

Voilà pour le règne de droit, et, comme le plus souvent, dans une prière, avec une allusion à la domination particulière de Dieu sur Israël.

Alors paraîtra son règne sur toute sa création,
alors le diable aura son terme,
et la tristesse sera emmenée avec lui (3).

C'est le début d'une sorte de psaume qui décrit précisément ce règne de Dieu. Il n'est pas douteux qu'il soit conçu à la manière d'une catastrophe qui change les conditions physiques du monde actuel. Après le châtiment des nations, Israël sera enlevé au ciel des étoiles.

C'est, de tous les textes que nous avons rencontrés, le *seul* qui envisage le règne de Dieu comme une transformation aussi radicale. Il faudra ranger dans une catégorie voisine le texte d'Hénoch cité plus haut (4) et peut-être aussi celui de la Sibylle (5); encore ces deux der-

(1) **41**, 1. Je ne sais pourquoi M. Boehmer n'a pas cité ce texte.
(2) **4**, 2.
(3) **10**, 1.
(4) **25**, 3. 5. 7.
(5) III, 46-50.

niers textes ne sortent-ils pas de l'horizon terrestre, et Hénoch n'emploie pas le terme de règne de Dieu (1).

*
* *

Du judaïsme rabbinique aux apocalypses, il fallait s'attendre à une certaine variété dans les formules. Ce qui étonne ici davantage, c'est bien plutôt l'unité dans la même conception essentielle du règne de Dieu. Dieu est le roi, le roi éternel ou le roi du monde — les deux expressions sont presque synonymes, parce que le *siècle* signifie en même temps la durée et le monde lui-même. Ce Roi des rois, Roi des rois des rois, Roi des dieux, est à un titre spécial le roi d'Israël, mais on semble éviter ce titre, familier à l'antiquité israélite, pour ne pas restreindre le domaine universel de Dieu. Roi de droit absolu, Dieu l'est encore davantage quand les hommes reconnaissent son domaine. Comme personne en Israël ne doute de son intervention en faveur de ses fidèles, son règne sera plus glorieux dans l'avenir. De cette manière le règne de Dieu est pour tous un règne à venir.

Jusque-là, tout le monde est d'accord dans le judaïsme.

Les divergences se font jour sur deux points : puisque le salut d'Israël sera le règne de Dieu, chacun entendra le règne de Dieu comme il rêve le salut d'Israël.

Aucun rabbi n'a pu renoncer à la grande espérance, mais quelques-uns la concevaient sans le moindre changement dans les conditions physiques du monde. Le premier point essentiel était qu'Israël n'eût plus de maîtres; alors Dieu régnerait pleinement sur lui comme au temps des Juges ou de Moïse, et par Israël sur les nations. D'autres avaient des vues plus larges. Chaque israélite faisait régner Dieu en acceptant le joug de sa loi; quand tous les Gentils auraient reconnu son domaine, ce serait bien le règne de Dieu. Ce sont les deux points qui reviennent le plus fréquemment dans la tradition pharisaïque, et qui en font le courant principal. On dirait bien que beaucoup de pharisiens du temps de Jésus se préoccupaient fort peu du Messie; ceux qui l'attendaient, comme la Sibylle, comme l'auteur des psaumes de Salomon, rangeaient sans peine le règne du Messie sous le règne universel de Dieu. Rien de tout cela n'empêchait les éléments de suivre

(1) Il paraît inutile d'insister sur les passages des Testaments des XII patriarches, car ils sont précisément interpolés dans le sens chrétien : Benjamin dit (X, 7) : « Nous nous ressusciterons tous, chacun pour (exercer) notre royauté, priant le roi du ciel qui a apparu sur la terre sous la forme d'un homme humble ». Dans le testament de Dan (V, 13), au temps de la restauration de Jérusalem : « Le Seigneur sera au milieu d'elle, conversant avec les hommes, et le saint d'Israël régnera sur eux en humilité et pauvreté ».

l'ordre accoutumé, et le monde, devenu meilleur, n'était pas pour cela soustrait aux conditions normales de la vie.

Dans les apocalypses, on rencontre d'autres images, prises par les auteurs dans un sens plus ou moins littéral. Cet idéal différent devait avoir son contre-coup sur la manière de décrire le règne de Dieu. Ainsi dans un passage d'Hénoch, et dans un passage de l'*Assumptio Mosis*, à un moindre degré dans un passage des livres sibyllins. Encore est-il qu'Hénoch n'emploie pas le terme de règne de Dieu, plutôt évité que cultivé dans ce genre de littérature. Pourquoi cette abstention si ce n'est que l'expression était fermement marquée pour désigner le cours naturel des choses? Depuis la création, Dieu est roi du monde, parce qu'il l'a créé. Le salut ne lui donnera pas de ce chef un titre nouveau, et sera seulement une occasion de constater un droit ancien. Par son immutabilité essentielle, par son antiquité primordiale, le règne de Dieu n'était point la caractéristique d'un ordre de choses où tout serait d'abord absolument bouleversé.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs du motif, le fait est incontestable. Cependant une autre notion s'était fait jour dans le livre de la Sagesse, celle du royaume spécial de Dieu dans le ciel où les élus régneront sous lui. Nous ne l'avons retrouvée que dans un endroit du livre d'Hénoch.

Un autre thème à divergences, c'était le mode de l'intervention de Dieu, ou de la manifestation de son règne. Mais il s'agissait là plutôt d'un moment transitoire, et, à parler selon la tradition, du jugement qui devait inaugurer le règne. Chacun l'entendait à la façon de son école ou de ses tendances particulières, plus ou moins fulgurant, instantané, catastrophique, ou progressif et plus ou moins lent. Ce sujet est assurément connexe, mais il ne se confond pas avec celui du règne de Dieu.

Pour tout résumer en un mot, tout le monde était d'accord dans le judaïsme sur le principe du règne de Dieu et sur le développement de ce règne par une intervention divine, mais on ne savait pas quel serait le mode de son inauguration, ni les conditions de son exercice.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

LA TROISIÈME ENCEINTE DE JÉRUSALEM

(*Suite*)

Débarrassés enfin de cette documentation trop vague et dont la discussion insipide était pourtant une nécessité, passons à l'examen de données plus précises, à tout le moins plus directement relatives au parcours de la troisième enceinte.

La tour Hippicus indiquée comme premier repère est trop communément située vers le milieu de l'enceinte occidentale actuelle de la ville pour qu'il soit nécessaire d'en discuter en ce moment la documentation. De là le rempart court au nord sur une étendue qu'aucun chiffre ne détermine, mais que limite un monument fameux et que caractérise une note incidente parmi les détails de la *Guerre*. Le monument, c'est la tour Pséphina que nous étudierons plus loin. Voici, au préalable, la note incidente.

A la suite d'une reconnaissance autour de la ville, Titus se décide à donner l'assaut initial « vers le monument du grand prêtre Jean. Sur ce point en effet le premier rempart était plus bas que partout ailleurs, sans raccord avec le second..., on avait enfin toute facilité (d'accès) au troisième, par où il (Titus) comptait prendre la ville haute (1) ». La valeur de cette indication est subordonnée toute à la localisation du monument funéraire de ce grand prêtre Jean. Sa détermination stricte demeure il est vrai impossible; la convergence de diverses données le situe néanmoins assez approximativement au voisinage septentrional immédiat du palais d'Hérode, à l'intérieur du rempart d'Agrippa et à l'extérieur du second mur, qui avait lui aussi, on s'en souvient, son point d'attache sur la muraille primitive, mais quelque peu en retrait à l'orient de la tour Hippicus, vers la porte Gennath (2).

On sait que les deux factions juives qui se disputaient Jérusalem

(1) *Guerre...*, V, **6**, 2 : ... ἐδόκει κατὰ τὸ Ἰωάννου τοῦ ἀρχιερέως μνημεῖον προσβαλεῖν; ταύτῃ γὰρ τό τε πρῶτον ἦν ἔρυμα χθαμαλώτερον καὶ τὸ δεύτερον οὐ συνῆπτεν... ἀλλ' ἐπὶ τὸ τρίτον ἦν εὐπέτεια, δι' οὗ τὴν ἄνω πόλιν... αἱρήσειν ἐπενόει. Il est superflu de rappeler que Josèphe intervertit l'ordre numéral des remparts et que le « troisième », ou mur couvrant le nord de la ville haute, est celui que la description antérieure (*Guerre...*, V, **4**, 2) nommait le premier.

(2) *Guerre...*, V, **4**, 2; cf. *RB.*, 1902, p. 34 ss.

au début du siège s'étaient retranchées l'une au Temple, l'autre dans la ville haute avec le palais d'Hérode pour citadelle (1). Quand les Romains, déjà maîtres du troisième mur, investissent le second, la défense et l'attaque s'organisent sur deux points : à l'angle nord-ouest du Temple, autour de l'Antonia, et vers la tour Hippicus. L'effort en cet endroit porte sur une section du rempart ancien qui n'était pas couverte par le second mur et qui s'étendait de certaine « ouverture voisine du monument de Jean », « jusqu'à la porte par laquelle on introduisait l'eau dans la tour Hippicus (2) » : c'est ce point que les Juifs se montrent soucieux de défendre, celui aussi qui avait dès l'abord attiré l'attention de Titus et l'avait fixé dans son plan d'opérations. Laissons de côté la porte des Eaux, présentée très clairement comme une poterne du rempart en relation immédiate avec la tour Hippicus. L'autre « ouverture », celle qu'on spécifie par sa proximité du monument de Jean, est sans contredit à l'orient d'Hippicus, sur la ligne de l'ancien mur, peut-être dans le second. Des ouvertures dans une enceinte fortifiée, c'est toujours un point faible, un point dangereux à tout le moins, et qui nécessite un souci particulier de défense. Aussi ne doit-on pas les multiplier sans raison. Le fait que Josèphe nous a indiqué déjà, précisément en ces parages, une porte de l'ancien mur, qu'il appelait « porte des Jardins » — Gennath — rend tout à fait vraisemblable l'identification de cette porte avec l' « ouverture voisine du monument de Jean ». Celle-ci apparaîtrait dès lors comme une porte du rempart ancien ou rempart de la ville haute. Comme elle fait par ailleurs le point de départ du second mur vers le nord, on la suppose le plus volontiers à l'angle extérieur de ce second mur qui lui sert ainsi de défense. D'où il suit naturellement que le monument de Jean, déterminé par la situation de la porte et des murs, se place avec les plus solides vraisemblances quelque part en cet angle restreint où convergent de très près les trois murs : il est au nord de la tour Hippicus, au sud de la tour Pséphina, à l'intérieur — par conséquent à l'orient — du troisième mur qui relie ces deux tours, et à l'extérieur, c'est-à-dire à l'occident, du second mur, non loin probablement de son point d'attache avec le mur ancien près de la porte des Jardins.

Un autre passage de Josèphe s'ajoute encore aux passages cités pour éclairer cette localisation sans y ajouter toutefois aucun élément nouveau. Quand Titus veut pousser plus vigoureusement le siège de la

(1) *Guerre...*, V, **6**, 1 ; cf. V, **1**, 4.

(2) *Guerre...*, V, **7**, 3 : ... τὴν παρᾷ τὸ Ἰωάννου τοῦ ἀρχιερέως μνημεῖον ἐμβολήν... μέχρι πύλης καθ' ἣν τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὸν Ἱππικὸν πύργον εἰσῆκτο.

ville haute, il presse l'érection « des *aggeres*... au monument de Jean, par où il compte emporter la ville haute » (1) : c'est la confirmation littérale du détail précédemment fourni à propos du troisième mur au voisinage de ce monument.

Il résulte de ces déductions que la section du troisième mur présentée tout à l'heure comme la plus basse et la moins protégée, celle où devait se produire de préférence la première attaque, est celle qui relie les deux tours Hippicus et Pséphina, celle qui se développe à partir d'Hippicus vers le nord jusqu'à la tour Pséphina, pour constituer l'extrémité nord de l'enceinte occidentale de la ville. Ce trait caractéristique de la faiblesse du rempart en ce point aura sa portée, le moment venu de retracer l'enceinte sur le sol.

Quant à la tour Pséphina, Josèphe va nous la montrer limitant au nord l'enceinte occidentale et formant le point de départ d'une direction nouvelle. Elle provoquait son enthousiasme plus encore que le troisième mur, tant admiré lui-même, moins admirable cependant que cette merveilleuse tour fièrement dressée dans l'angle à la fois septentrional et occidental, et contre laquelle Titus installa d'abord son camp. « Comme elle avait soixante-dix coudées de haut, on pouvait du sommet contempler de loin l'Arabie au soleil levant et les frontières du royaume hébreu jusqu'à la mer. Elle était octogonale et en face d'elle (se dressait la tour) Hippicus (2) ».

(1) *Guerre*..., V, **9**, 2 : ... Τίτος ἤρχετο τῶν χωμάτων κατά... τὸ τοῦ Ἰωάννου μνημεῖον, ταύτῃ μὲν τὴν ἄνω πόλιν αἱρήσειν ἐπινοῶν.

(2) *Guerre*..., V, **4**, 3 : Θαυμασίου δ' ὄντος ὅλου τοῦ τρίτου τείχους θαυμασιώτερος ἀνεῖχε κατὰ γωνίαν βόρειός τε καὶ πρὸς δύσιν ὁ Ψήφινος πύργος, καθ' ὃν ἐστρατοπεδεύσατο Τίτος. Ἐπὶ γὰρ ἑβδομήκοντα πήχεις ὑψηλὸς ὢν Ἀραβίαν τε ἀνίσχοντος ἡλίου παρεῖχεν ἀφορᾶν καὶ μέχρι θαλάττης τὰ τῆς Ἑβραίων κληρουχίας ἔσχατα· ὀκτάγωνος δὲ ἦν. Τούτου δ' ἄντικρυς ὁ Ἱππικός... La « mer » dont il est question ici ne peut guère être, à première vue, que la mer Morte, au pied des montagnes orientales que Josèphe nomme l'Arabie. Malgré ses 70 coudées (31m,50 ou 36m,40), il semble en effet d'abord difficile que Pséphina ait pu donner vue jusqu'à la Méditerranée. D'autre part l'absence de toute spécification de θαλάττης suggère bien que le narrateur a en vue la « mer » par excellence, donc la Méditerranée. Quand il parle de la mer orientale, c'est ordinairement sous le vocable de « lac Asphaltique » Ἀσφαλτῖτις λίμνη (cf. *Guerre*..., I, **33**, 5 ; III, **10**, 7 (fin) ; IV, **8**, 2 ss. — description générale dans 4 — ; *Antiquités*..., I, **9** (fin) ; IV, **5**, 1 ; IX, **10**, 1), ou λίμνη ἀσφαλτοφόρος (*Antiquités*..., XVII, **6**, 5). Aujourd'hui encore il est facile de constater, en suivant la route carrossable de Jérusalem à *ʿAin Kârim*, que la Méditerranée est nettement visible par une assez large échancrure ; à travers le grand *ouâdy es-Sant*, prolongement de l'*ou. Beit Ḥanîna*, le regard peut fuir jusqu'à la plaine occidentale et, par temps clair, le rivage sablonneux et la mer se voient sur une assez considérable étendue. Le point précis d'où l'on a cette vue est à 4 kilomètres environ au sud-ouest de Jérusalem, à l'extrémité du plateau d'où la route descend en longs zigzags vers le village. Ce plateau est à peine plus élevé que l'angle nord-ouest actuel de Jérusalem. Rien ne s'oppose donc à ce qu'une tour d'une trentaine de mètres érigée à ce même angle ait eu la même perspective sur la mer. Par où il est manifeste qu'on est allé trop vite en

Ce nom de Ψήφινος πύργος, que l'historien n'a pas éprouvé le besoin de nous expliquer, ne nous est plus très intelligible. Il est difficile apparemment d'y trouver une allusion à quelque ornementation de « mosaïque », ou à une maçonnerie en petites pierres — à moins que le terme n'ait été choisi par une antiphrase estimée spirituelle pour désigner l'appareil en matériaux énormes, puisque leur beauté éclipsait encore la splendeur du « grand mur » aux pierres colossales.

Mêmes indices de localisation pour cette tour, quand Titus abandonne son campement provisoire du Scopus et se rapproche de la ville. Il vient prendre ses nouveaux quartiers « à deux stades environ » du troisième rempart, « vers son angle qui fait face à la tour dite Pséphina, devant laquelle le circuit de la muraille ayant constitué jusque-là le côté nord tourne à l'occident (1) ». Ainsi, pour un observateur placé quelque part en avant de Pséphina, le mur avait deux directions très distinctes : front nord de la ville en allant vers l'est à partir de la tour; front ouest quand le mur avait tourné Pséphina dans la direction d'Hippicus, et Pséphina faisait précisément l'angle. Tout à l'heure c'était elle que le narrateur orientait au nord et à l'ouest : il semble maintenant plus exact dans sa formule nouvelle, analogue du reste. La tour octogonale pouvait en effet se repérer sur plus de deux points cardinaux, tandis que le rempart dont elle couvre un angle n'a bien que deux orientements généraux — ouest et nord — quelles que soient les nuances à y supposer dans la réalité.

D'où il suit que pour répondre franchement, sans subtilité ni argutie aux informations de Josèphe d'après une vue d'ensemble qui enregistre les traits saillants d'une situation, il faudra chercher Pséphina bien en vue d'Hippicus, sur quelque éminence au bout de laquelle il y aura encore place pour le campement d'une légion romaine au moins (sinon de deux) (2) à deux stades environ (ou 370 mètres) plus

alléguant rondement ici la mer Morte (cf. Spiess, *Das Jerus...*, p. 100; Pierotti, *Jerus. explored*, p. 37; Tobler. *Topogr.*, I, 119; Robinson, *Bibl. Res.*, I, 310, et combien d'autres!).

(1) *Guerre....* V, **3**, 5 : Τίτος, ἀπέχων ὅσον εἰς σταδίους δύο τοῦ τείχους, κατὰ τὸ γωνιαῖον αὐτοῦ μέρος ἀντικρὺ τοῦ καλουμένου Ψήφινου πύργου στρατοπεδεύεται, πρὸς ὃν ὁ κύκλος τοῦ τείχους ἀπ' ἄρκτων [dans Dindorf : πρὸς αρκτον, inintelligible] καθήκων ἀνακάμπτει πρὸς δύσιν.

(2) D'après les renseignements — très concordants sur ce point, qu'ils soient indépendants ou non — de Tacite (*Hist.*, **5**, 1) et de Josèphe (*Guerre...*, V, **1**, 6), l'armée romaine du siège se composait de quatre légions renforcées de cinq mille auxiliaires. Or au moment où Titus vient s'établir devant Pséphina, une légion campe au Mont des Oliviers, à six stades de la ville à l'orient (*Guerre...*, V, **3**, 5 (fin) et V, **2**, 3) et « une autre partie de l'armée » se retranche devant la tour Hippicus également « à deux stades » de distance (*Guerre...*, V, **3**, 5).

au nord, d'où enfin la muraille cessera de couvrir le front occidental et deviendra le rempart du nord en suivant une marche que la suite de la description détermine.

Avant de poursuivre l'examen de la description, il faut discuter au passage une autre indication accidentelle de Josèphe, qui joue ordinairement un grand rôle dans les démonstrations axiomatiques de tel ou tel tracé. Le troisième mur — premier dans l'ordre d'attaque — est tombé au pouvoir des Romains, qui « en détruisent une notable partie et ruinent la région septentrionale de la ville, les mêmes points ravagés précédemment par Cestius. Titus alors transporte son camp à l'intérieur, vers ce qu'on appelait le camp des Assyriens, ayant en sa possession tout l'espace intermédiaire jusqu'au Cédron, de manière à être hors la portée des traits du second rempart, et il donne l'assaut sans aucun retard » (1). En ce récit quelque peu enchevêtré de Josèphe, la pensée est en somme assez claire. Titus, maître du mur septentrional, y fait de larges brèches et ruine au nord de la ville tout ce qui eût gêné la suite des opérations. Comme il a désormais en sa possession tout l'espace que couvrait le mur d'Agrippa, c'est-à-dire toute la nouvelle ville jusqu'au Cédron, il choisit pour s'y retrancher la partie de la nouvelle ville qui se trouvait le plus en dehors de la zone dangereuse du second mur. Cette partie se trouve être désignée sous le nom de camp des Assyriens. Le nom se rattache évidemment à l'invasion assyrienne au temps de Sennachérib (2), mais il est fort douteux que la tradition dont Josèphe est ici l'écho ou l'interprète ait été beaucoup mieux inspirée en localisant le camp des 180.000 Assyriens que les dissertations contemporaines qui transportent ce campement formidable au sud-est ou à l'ouest de la ville. Sans que nous ayons pour le moment à discuter le bien ou le mal-fondé de la localisation du camp des Assyriens par Josèphe, il suffit de noter que cette localisation est relativement bien

(1) *Guerre...*, V, **7**, 2 : Ῥωμαῖοι μέν... τοῦ πρώτου τείχους... κρατήσαντες..... αὐτοῦ τε πολὺ κατασκάπτουσι καὶ τὰ προσάρκτια τῆς πόλεως, ἃ καὶ πρότερον Κέστιος. — 3. Μεταστρατοπεδεύεται δὲ Τίτος εἴσω κατὰ τὴν Ἀσσυρίων παρεμβολὴν καλουμένην, ἐπισχὼν πᾶν τὸ μεταξὺ μέχρι τοῦ Κεδρῶνος, ἀπὸ δὲ τοῦ δευτέρου τείχους ὅσον ἐξωτέρω βέλους εἶναι· προσβολὰς δ' εὐθέως ἐποιεῖτο.

(2) II *Rois*, **18**, 17; *Is.*, **36**, 2; **37**, 36. Je ne sache pas que la localisation proposée par Josèphe — en veine ici d'archéologie — ait beaucoup impressionné qui que ce soit des topographes qui se sont le plus récemment occupés de situer les récits bibliques en question. Il est à noter par exemple que le R. P. B. Meistermann, argumentant naguère (*La ville de David*, p. 144 s.) du récit de Josèphe, *Antiquités...*, X, **1**, 2, sur ce campement des Assyriens, a omis de rappeler sa localisation d'après la *Guerre*. Peut-être a-t-il eu très à propos en mémoire la réflexion judicieuse qu'écrivait dom G. Gatt en 1900 : qu'en fait d'archéologie, en dehors des données expresses de la Bible, Josèphe n'en sait « pas d'un cheveu plus long que nous » (Gatt, *Sion*, p. 41 — ressouvenance manifeste d'un mot heureux de Kaibel, *Zion*, *Davidstadt...*; *ZDPV.*, IV, 1881, p. 27).

déterminée par un autre texte. A l'issue du solennel conseil de guerre où a été résolu l'investissement radical de la ville, l'historien juif décrit le tracé du mur de circonvallation. Titus le fait partir « du camp des Assyriens où lui-même était retranché, le développe à travers la ville neuve inférieure et de là par le Cédron (1)... » Le circuit prolongé à l'est, au sud et à l'ouest de la ville parvient au tombeau d'Hérode, quelque part à l'ouest. A partir de ce monument qu'il contourne, le mur dirigé vers l'est est fermé par Titus « à son propre camp d'où il l'avait fait partir ». Ce camp se trouve ainsi très clairement indiqué dans la partie haute de la ville neuve, par conséquent vers l'extrémité nord-ouest, au voisinage du lieu où se dressait jadis la tour Pséphina, sans doute alors démantelée. Mais avant d'insister plus que de raison sur l'espace immense ou restreint que le récit de Josèphe suppose entre ce campement et le second mur, il serait plus sage d'examiner, sinon tout de suite les positions possibles sur le sol, du moins l'ensemble du récit (2).

Or les lignes qui suivent celles citées plus haut ont bien l'air de préciser en quel sens doit s'entendre la précaution prise de rester hors l'atteinte des projectiles. L'effort de la lutte porte en effet, nous l'avons vu déjà, sur deux points principaux : l'Antonia ou l'angle nord-ouest du Temple et le voisinage du palais d'Hérode. Ce sont précisément les deux points extrêmes du second mur, ceux où les Juifs concentrent la défense. Le reste du rempart n'est sans doute pas abandonné, mais les Romains ne s'acharneront pas à la prise de cette section intermédiaire qui n'avancerait nullement leurs affaires, et les Juifs n'attachent aucune importance spéciale à la protéger. De sorte que le camp de Titus établi

(1) *Guerre...*, V, **12**, 2 : Ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσσυρίων παρεμβολῆς, καθ' ἣν αὐτὸς (Titus) ἐστρατοπεδεύσατο, ἐπὶ τὴν κατωτέρω Καινόπολιν ἦγε τὸ τεῖχος, ἔνθεν διὰ τοῦ Κεδρῶνος..... τὸ Ἡρώδου μνημεῖον περισχὼν κατὰ ἀνατολὴν τῷ ἰδίῳ στρατοπέδῳ συνῆπτεν ὅθεν ἤρξατο.

(2) M. le prof. L. B. Paton, lui, se contente de la petite coupure de Josèphe (*Guerre...*, V, **7**,3) et voici ce qu'il obtient en diluant généreusement ce comprimé : « Ce récit indique qu'il y avait entre le troisième mur et le second assez d'espace pour que l'*armée de Titus* puisse camper à l'intérieur du troisième tout en demeurant hors l'atteinte des pierres et des traits que les Juifs pouvaient lancer du second *au moyen de leurs engins de guerre* » (*The third Wall...; op. l.*, p. 204; *Bibl. World*, sept. 1907, p. 176). J'ai souligné les petites violences tendancieuses infligées au texte. A ce moment l' « armée de Titus » est répartie en trois corps et rien ne prouve que le plus considérable campe avec le généralissime : en tout cas il ne s'agit pas de trouver l'emplacement d'un camp selon toutes les règles pouvant abriter les quatre légions qui constituent l'effectif total de l'armée du siège. Et M. Paton a-t-il lu dans son édition de Josèphe quelque indice concret des « military engines » dont il use pour impliquer un plus grand rayon de projection autour du second mur? Rien de plus naturel, à coup sûr, que d'en supposer l'existence; mais plutôt que d'argumenter là-dessus par hypothèse, quelqu'un qui cherche dans Josèphe le récit simple et aussi concret que possible des faits, non des formules d'arguments rigides, examinera dans l'ensemble de la narration si les « machines » dont pouvaient disposer les Juifs n'étaient point occupées ailleurs.

en avant de cette région centrale, sur l'éminence au nord-ouest de la nouvelle ville dès lors conquise, se trouve bien en sécurité contre les projectiles ennemis, sans qu'il soit le moins du monde nécessaire de s'exagérer la distance de ses retranchements par rapport au second mur : la situation proéminente du camp et plus encore peut-être la circonstance que les troupes juives et leurs machines se concentraient ailleurs rendent assez compte du détail de Josèphe — « à distance suffisante du second mur pour être à l'abri des traits » — moyennant un intervalle même aussi minime qu'il a plu à M. Paton, par exemple, de le calculer (150 m. environ dans la théorie topographique contre laquelle il ferraille) (1).

La conclusion qu'on tire le plus volontiers de ce récit examiné sans le moindre souci de démonstration topographique se réduit à ceci : Titus poursuit l'exécution de son plan d'ensemble initial — forcer les deux citadelles : Antonia = Temple et palais d'Hérode = ville haute —. Tandis qu'une partie des troupes opère à l'orient (campement au mont des Oliviers) et une autre à l'occident (campement à deux stades d'Hippicus), lui-même s'établit avec le reste des troupes en lieu assez sûr au nord de Pséphina, à deux stades environ, et sur le prolongement de l'éminence où se dresse la tour angulaire. Une fois maître de cette tour et du rempart attenant, il avance son camp jusqu'à l'intérieur du mur qu'il a détruit. S'il n'a point rasé la tour de fond en comble, il est assez vraisemblable qu'elle soit utilisée dans les retranchements nouveaux. Si elle est systématiquement ruinée, c'est néanmoins au voisinage immédiat qu'est indiquée la position du camp provisoire du corps d'armée de Titus, et le maximum de distance entre ce camp et le second mur qu'on puisse déduire de la précaution prise est apparemment les « deux stades environ » indiqués pour deux autres campements. Encore est-ce un maximum tout à fait absolu, qui supposerait la nouvelle position de Titus tout aussi dangereuse par rapport au second mur que l'était sa position précédente devant le « grand mur », et surtout dans le rayon spécialement défendu par la puissante tour Pséphina. L'heureuse situation stratégique impliquée par l'existence de la tour rend d'ailleurs bien compte du choix de son emplacement, ou d'un emplacement voisin, pour s'y retrancher quand la tour a été conquise.

Reprenons à ce même point, où nous l'avons abandonnée, la description générale du troisième mur. Au delà de la tour Pséphina le mur se prolongeait dans une direction et jusqu'à une distance qui l'ame-

(1) *The third Wall... ; op. l.*, p. 204. Il n'y aurait lieu de serrer de plus près ce savant et ses mathématiques tendancieuses comme son exégèse des textes, que si nous accomplissions tout de suite la confrontation des données documentaires et archéologiques.

naient « en face du monument d'Hélène ». Ce monument, c'est sans doute un tombeau. En fait, c'est « les monuments » ou « les tombeaux » qu'il faudrait dire pour se bien couler dans le moule de Josèphe parlant à peu près invariablement des Ἑλένης μνημείων ; aussi bien verra-t-on bientôt qu'il y avait là plusieurs μνημεῖα, quoique dans un même hypogée selon toute vraisemblance. La relation de cet hypogée avec le mur d'Agrippa indiquée par l'expression favorite de l'historien — « en face, ἀντικρύ » (1) serait décidément par trop mal déterminée si une autre donnée ne fixait, au moins par à peu près, déjà sur la distance.

On se rappelle l'histoire de l'illustre princesse d'Adiabène. Josèphe (2) a narré avec une visible complaisance comment Hélène, après avoir donné deux fils à son frère, embrasse avec eux le Judaïsme, vient se fixer à Jérusalem, y fait d'amples largesses, et meurt au cours d'un voyage en Adiabène au moment où la propre mort de son fils Izate fait passer la royauté aux mains de son autre fils Monobaze ; comment enfin le nouveau monarque fait rapporter à Jérusalem les restes de sa mère et de son frère avec ordre de les « ensevelir dans les pyramides que sa mère avait elle-même fait ériger, au nombre de trois et distantes de trois stades de Jérusalem (3) ». Ce trait final importe seul à notre sujet et il est facile d'y prendre sur le vif le procédé de notre historien, même lorsqu'il paraît se piquer de la plus scrupuleuse précision dans ses données topographiques. Le total des pyramides a bonne apparence ; on conçoit tout de suite qu'il réponde aux sépultures qu'Hélène a dû disposer pour elle et ses deux fils (4). En tout cas ce nombre avait pu frapper le narrateur et il était en somme d'une constatation extrêmement facile. Avec la distance, il n'en va plus tout à fait de même. Les stades ne s'inscrivaient pas spontanément dans l'œil au premier regard ainsi que les pyramides, et peut-être le nombre de celles-ci n'a-t-il pas été sans influencer quelque peu le calcul de ceux-là. Trois stades, il est aisé de voir que c'est un chiffre rond, pour approchant qu'il puisse être, comme le Scopus à sept et Gaba'a de Saül à

(1) Le terme est appliqué sans aucune spécification dans Josèphe à n'importe quel point cardinal et à n'importe quelle distance; v. g. *Guerre...*, V, **4**,1, la troisième colline de Jérusalem est « en face, ἀντικρύ » de la seconde colline ou Acra, dans un orientement et à une distance combien controversés! V, **4**, 2, la colline du Bézétha est ἀντικρὺ τῆς Ἀντωνίας, c'est-à-dire au nord, dans le cas, et séparée seulement par un fossé artificiel; V, **4**,3, Hippicus est ἄντικρυς de Psséphina, ce qui veut dire au sud, à une distance indéterminée; V, **3**,5, Titus campe d'abord ἀντικρὺ τοῦ Ψήφινου, à deux stades au nord, etc.

(2) *Antiquités...*, XX, **2-4**.

(3) *Ant.*, XX, **4**,3 : ... θάψαι προσέταξεν ἐν ταῖς πυραμίσιν, ἃς ἡ μήτηρ κατεσκευάκει τρεῖς τὸν ἀριθμὸν τρία στάδια τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως ἀπεχούσας.

(4) Cf. *Antiquités...*, XIII, **6**,6, les πυραμίδας ἑπτά que Simon Macchabée fait ériger à Modin sur la tombe de sa famille : τοῖς τε γονεῦσιν καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ἑκάστῳ μίαν ᾠκοδόμησεν.

trente (1). Le meilleur indice au surplus que Josèphe donne une distance au jugé, sans contrôle strict et sans souci de détermination mathématique de situation, c'est qu'il omet toute mention de direction. Et cela n'eût pas laissé que de créer un grave embarras aux topographes. En quel point de la rose des vents eût-on mesuré les trois stades pour situer l'hypogée, si quelques indications semées ailleurs, au hasard des vicissitudes du siège, n'étaient venues combler une telle lacune?

Nous voilà donc dûment avertis de ne pas interpréter le passage du troisième mur « en face du monument d'Hélène » d'une proximité plus immédiate que cinq à six cents mètres (2). Les mêmes textes tirés de la *Guerre* qui doivent préciser la situation du fameux hypogée vont éclairer du même coup la situation d'une porte dans ce mur septentrional indiquée d'abord, elle aussi, par la formule stéréotypée : « en face » du monument d'Hélène, localisé lui-même « en face » du mur dans lequel est percée cette porte. Il faut insister à satiété sur ces procédés de l'historien juif pour bien faire saisir au lecteur le moins informé le caractère toujours très flou de telles indications locales et le danger qu'il y a pour une reconstitution topographique de jouer avec des lambeaux isolés de sa narration. Analysons donc maintenant, en les reprenant d'un peu haut, les récits qui groupent avec intérêt et clarté plusieurs de nos repères topographiques déjà énumérés et en ajoutent de nouveaux.

Titus venant de Samarie par Gophna (*Djifneh*) est parvenu « à la vallée des Acanthes près d'un village nommé Gabath-Saül, à trente stades environ de Jérusalem » (3). Prenant seulement avec lui six cents cavaliers d'élite, il pousse une rapide reconnaissance vers la ville. Il faut ici traduire : « Aussi longtemps à la vérité qu'il [Titus] chevancha sur le chemin montant qui conduit au rempart, personne ne se montra devant les portes. Mais à peine s'était-il détourné du chemin dans la direction de la tour Pséphina, conduisant de flanc la troupe des cavaliers, qu'une foule immense s'élance à l'improviste des tours

(1) *Guerre...*, V, **2**,1,3.

(2) Contre la tentation de juxtaposer le mur et l'hypogée indiqué « en face » suffisait du reste la moindre pratique du style de Josèphe et l'attention à fuir le dangereux écueil des textes qu'on ampute pour en faire couler des torrents de preuves péremptoires. Un mot peut, à coup sûr, même dans le langage de Josèphe, peindre avec bonheur une situation vue en gros (cf. *Guerre...*, V, **4**, 1. la colline du Temple qui est ἀμφίκυρτος « en croissant »; VII, **8**, 3, ὄφιν « le serpent », pour désigner le sentier en lacets qui escalade la roche abrupte de Masada, et d'autres à l'avenant). L'expression ἀντικρύ n'est manifestement pas un de ces mots topiques faisant image vigoureuse et déterminée; cf. *supra*.

(3) *Guerre...*, V, **2**, 1 : la région voisine de Chaf'at et Tell el-Foul.

dites des Femmes, par la porte en face du monument d'Hélène. Cette foule se fait jour à travers la cavalerie; elle s'oppose de front à ceux qui couraient encore sur le chemin, les empêche de rallier ceux qui s'en étaient déjà écartés et isole Titus avec un petit groupe. Or pour lui la marche en avant se faisait impossible, car depuis le rempart tout était sillonné de fossés autour des jardins et entrecoupé de murailles transversales et de nombreuses clôtures; il voyait d'autre part le retour vers les siens impossible à cause de la multitude d'ennemis interposés » (1).

Sa bravoure personnelle le sauva; il fit sa trouée au milieu des ennemis et rejoignit l'armée à Gabath-Saül.

Le lendemain Titus se porte un peu en avant; il s'établit au Scopus à sept stades de la ville et fait commencer les terrassements qui permettront de pousser les machines sous le rempart. Au cours de ces travaux les Romains se laissent prendre à un stratagème juif. Un parti des hommes les plus résolus parmi les insurgés s'aventure hors des tours des Femmes. Ils feignent d'avoir été expulsés par les partisans

(1) *Guerre...*, V, **2**, 2 : Ἕως μὲν οὖν ὄρθιον ἱππάζετο τὴν λεωφόρον κατατείνουσαν πρὸς τὸ τεῖχος οὐδεὶς προυφαίνετο τῶν πυλῶν, ἐπεὶ δ' ἐκ τῆς ὁδοῦ πρὸς τὸν Ψήφινον πύργον ἀποκλίνας πλάγιον ἦγε τὸ τῶν ἱππέων στῖφος, προπηδήσαντες ἐξαίφνης ἄπειροι κατὰ τοὺς Γυναικείους καλουμένους πύργους διὰ τῆς ἀντικρὺ τῶν Ἑλένης μνημείων πύλης διεκπαίουσι τῆς ἵππου, καὶ τοὺς μὲν ἔτι κατὰ τὴν ἀδὸν θέοντας ἀντιμέτωποι στάντες ἐκωλύσαν συνάψαι τοῖς ἐκκλίνασι, τὸν δὲ Τίτον ἀποτέμνονται σὺν ὀλίγοις. Τῷ δὲ πρόσω μὲν ἦν χωρεῖν ἀδύνατον· ἐκτετάφρευτο γὰρ ἀπὸ τοῦ τείχους περὶ τὰς κηπείας ἅπαντα τοίχοις τε ἐπικαρσίοις καὶ πολλοῖς ἔρκεσι διειλημμένα· τὴν δὲ πρὸς τοὺς σφετέρους ἀναδρομὴν πλήθει τῶν ἐν μέσῳ πολεμίων ἀμήχανον ἐώρα. — On pourrait être tenté de comprendre le ὄρθιον λεωφόρον du début au sens de « chemin direct », sans aucun indice de pente quelconque — ainsi par exemple l'a entendu M. P. Kohout : « auf der... Heeresstrasse geradeaus » —. Il faut même avouer que le détail fourni un peu plus loin (V, **2**, 3) sur la condition du terrain entre le Scopus et la ville suggèrerait plutôt une descente qu'une montée : καθὰ τῷ βορείῳ κλίματι τῆς πόλεως χθαμαλὸς συνάπτων ὁ χῶρος ἐτύμως Σκοπὸς ὠνόμασται. Cette vue d'ensemble toutefois ne fait pas état des ondulations plus ou moins accentuées du sol impliquées par un autre endroit du récit même de Josèphe rappelant qu'en vue de faciliter l'accès des machines de siège « on combla d'une part les creux et les précipices de la région, et travaillant au fer toutes les éminences rocheuses on abaissa tout dans la région depuis le Scopus jusqu'au monument d'Hérode » : ἀνεπλήσθη μὲν τὰ κοῖλα καὶ χαραδρώδη τοῦ τόπου, τὰς δὲ πετρώδεις ἐξοχὰς σιδήρῳ κατεργαζόμενοι χθαμαλὸν ἐποίουν πάντα τὸν τόπον ἀπὸ τοῦ Σκοποῦ μέχρι τῶν Ἡρώδου μνημείων (*Guerre...*, V, **3**, 2). Noter les expressions énergiques κοῖλα « les vallées », χαραδρώδη « les endroits précipitueux », etc., employées ici pour détailler cette région ci-devant tout unie. L'examen topographique indiquera en son temps comment sont à entendre ces traits divergents des descriptions partielles chez le même historien. On voit du moins comment peut se justifier le sens attribué à ὄρθιον, et pour une fois la vieille version latine imprimée dans l'éd. Didot n'avait donc pas si mal pénétré la nuance avec son *per viam declivem*. Il faut laisser aux spécialistes le soin de chercher si le terme πλάγιον, appliqué à la direction de l'escadron de Titus au sortir du grand chemin, marque seulement la marche dirigée obliquement sur la tour Pséphina, ou ajoute aussi l'idée technique de marche de flanc, par conséquent plus dangereuse au voisinage du rempart ennemi. Comparer enfin, pour les embarras de la marche à travers les jardins dans V, **2**, 2, le détail des travaux d'approche dans V, **3**, 2.

de la paix. Pour simuler d'autre part leur frayeur d'être attaqués par les Romains, ils se blottissent tremblants les uns contre les autres. Sur la muraille, ceux qui jouaient le rôle de désirer la paix tendent les bras vers les Romains, promettent de leur ouvrir les portes, ont l'air de jeter des pierres et vocifèrent avec énergie contre les expulsés qui tentent de forcer l'entrée de la ville. Titus défiant interdit à ses troupes de bouger. Cependant quelques légionnaires détachés aux avant-postes pour la défense des terrassiers, saisissent leurs armes et courent à la porte. Sur leur passage les prétendus expulsés se dérobent d'abord pour les laisser s'engager entre les tours de la porte. Ils se ruent alors sur eux, les cernent et les pressent vigoureusement à dos, tandis que ceux du rempart font pleuvoir sur eux toute sorte de projectiles. A force d'intrépidité, les Romains, exaspérés d'avoir été dupes et honteux de la consigne enfreinte, parviennent à s'ouvrir un passage et « pendant qu'ils se replient, les Juifs les poursuivent jusqu'aux monuments d'Hélène en leur lançant des traits (1) ».

Cette donnée finale s'harmonise au mieux avec la distance déjà connue de trois stades. Ce n'est pas trop en effet d'un demi-kilomètre pour faire évoluer les troupes engagées dans cette action, si restreinte qu'on la puisse supposer (2). Il faut d'abord un certain espace en avant des tours des Femmes où les expulsés se livrent à leur pantomime de panique et de lutte, où ils ont le large pour se dérober sur le passage des Romains qui s'engouffrent imprudemment entre les tours. C'est dans le passage même de la porte et dans le rayon défendu par les tours que la lutte s'engage. Quand les Romains se sont rouvert un passage à travers ceux qui les avaient cernés, ils se replient

(1) *Guerre...*, V, 3, 3 (fin) : ὑποχωροῦσι δ' αὐτοῖς (les Romains) οἱ Ἰουδαῖοι μέχρι τῶν Ἑλένης μνημείων εἵποντο βάλλοντες.

(2) Le narrateur ne donne cette fois aucun chiffre et il n'est pas facile d'en déduire un, même très approximatif, des diverses nuances que revêt successivement son récit. S'il présente d'abord les Romains infidèles à la consigne comme « quelques-uns » seulement — τινες — il nous en montre ensuite « un grand nombre » — συχνούς — tués et « plus encore » (tout au moins la plupart) — πλείστους δέ — blessés. L'irritation de Titus et la honte au moins simulée qu'il manifeste au sujet de la discipline violée et de l'humiliant échec subi font un autre contraste avec le petit nombre des coupables (ὀλίγων προπέτεια, § 4). D'un autre côté, l'exultation insolente des Juifs à la suite de cet éphémère succès indiquerait que l'engagement avait été de quelque importance. Qui saurait toutefois hasarder un compte des forces dans les deux partis à travers les nuances littéraires sous lesquelles l'incident est raconté? Retenons seulement que ç'a dû être en fin de compte un réel engagement et pas une manière de duel entre quelques hommes. Si on ne suppose pas en effet les prétendus expulsés un peu en force, on comprend mal que le stratagème ait pu impressionner Titus et motiver sa consigne. Si les Juifs sont en force, très nombreux surtout sur le rempart, le parti aventureux de légionnaires qui leur tient tête dans la situation la plus désavantageuse n'était donc pas une simple poignée d'hommes.

vers leurs lignes échelonnées aux travaux d'aplanissement dans la direction du Scopus. Les Juifs leur donnent la chasse quelque temps, sans se laisser toutefois entraîner au delà du monument d'Hélène, où ils se fussent apparemment exposés à perdre leur avantage par quelque mouvement offensif du gros de l'armée romaine, ou parce que le terrain pouvait ne plus leur être favorable, surtout à distance du rempart.

La revue d'ensemble des éléments de localisation enregistrés en ces récits donne : 1° camp de Titus au Scopus à sept stades; 2° entre le camp romain et la ville un chemin qui monte d'abord un peu, jusqu'à un point indéterminé; 3° sur ce chemin, à trois stades des murs, le monument d'Hélène, où les Juifs un moment victorieux jugent prudent de borner leur poursuite; 4° en face de ce monument, par conséquent à trois stades au sud, une porte — flanquée de deux tours dites tours des Femmes — est percée dans le rempart; 5° un réseau impénétrable de fossés, de murs enchevêtrés et de haies entourant des jardins couvre toute la région au nord du rempart; 6° un escadron de six cents hommes parvenu par le chemin direct — et par endroits un peu en pente — en vue des tours des Femmes et voulant pousser une pointe tout droit sur la tour Pséphina doit s'engager à la traverse parmi les jardins; 7° au moment où s'exécute ce changement de marche, la petite colonne a pu être coupée en deux par une sortie soudaine et vigoureuse des défenseurs de la ville de façon que les derniers rangs se trouvent refoulés au nord sur la route, tandis que la tête de la colonne est engagée déjà dans la direction de Pséphina, c'est-à-dire vers l'ouest.

Ceux pour qui tout concept historique se réduit à une spéculation abstraite et sommaire sur des quantités mises facilement en branle sur le papier, n'ont évidemment par cure de points cardinaux, d'espace, de temps, de conditions du terrain. Mais s'il s'agit — comme c'est apparemment le cas — d'histoire très positive? On doit alors, de toute rigueur, se représenter des légions au maximum de leurs effectifs, rangées en ordre de marche, occupées à leurs retranchements ou réparties aux travaux d'approche; des corps de troupes qui évoluent autour d'une porte; six cents cavaliers en chair et en os accomplissant un *raid* avec des péripéties successives bien indiquées; des jardins réels avec des fossés où l'on peut tomber, des murs à escalader, des haies où l'on s'empêtre; un rempart qui ne soit pas une formule, avec sa porte fortifiée de tours bien authentiques; des combats féroces autrement qu'en fiction littéraire et des poursuites effectives.

Tout cela ne devient compréhensible que moyennant des condi-

tions assez déterminées, en une situation générale qui peut se concrétiser ainsi, au point où nous en sommes de cette aride enquête : Hippicus point de départ du troisième mur, en un site connu sur le front occidental de Jérusalem. Au nord, à une distance encore inconnue, Pséphina marque l'angle nord-ouest de l'enceinte. Entre les deux tours le mur occidental est le moins puissant et le moins protégé du circuit entier. A trois cent cinquante mètres environ au nord de Pséphina, emplacement propice pour qu'une légion romaine, peut-être deux, puissent camper. A l'orient de la tour le mur septentrional se développe jusqu'à une porte défendue par les tours des Femmes et située à cinq à six cents mètres au sud du monument d'Hélène. Un chemin va de la porte au monument; au delà, ce chemin se prolonge quelque peu accidenté vers le Scopus, à treize cents mètres environ de la ville. Sur tout cet intervalle des jardins touffus ou de multiples accidents de terrain nécessitent des travaux considérables pour l'approche des machines et l'investissement de la ville.

Cette situation d'ensemble n'est encore que théorique; on en peut nuancer beaucoup la physionomie suivant qu'il plaira d'insister sur tel détail isolé pour varier la relation des divers points entre eux. Transporté sur le sol de Jérusalem, ce plan abstrait prend toutefois une précision beaucoup plus grande, car la position certaine de plusieurs éléments topographiques restreint fort avantageusement le jeu des combinaisons possibles. Mais reprenons, pour l'achever enfin, le tracé général de l'enceinte abandonné au moment où elle parvenait en face du tombeau d'Hélène, c'est-à-dire à la porte fortifiée par les tours des Femmes.

Prolongé au delà, le mur traverse les cavernes Royales sans aucun changement de direction ni chiffre de distance. Ces σπήλαια βασιλικά ne représentent apparemment pas des tombes si on lit Josèphe avec quelque attention en tenant compte des expressions qu'il emploie (1). Rien ne suggère en ce contexte qu'il ait entendu donner au mot une valeur autre que sa valeur usuelle de « caverne ». L'épithète accolée ne les détermine malheureusement pas beaucoup. Tout au plus en déduirait-on peut-être que la tradition populaire caractérisait par ce mot « royales » l'ampleur ou la structure majestueuse de ces cavernes; plus vraisemblablement encore avait-elle voulu expliquer par là leur

(1) Robinson, *Biblical Researches*, I, 314 et 361, traduisait rondement « royal grottos or sepulchres », ou « the royal sepulchres » tout court. Or Josèphe a de tout autres expressions et les emploie très constamment pour désigner des tombes; cf. τάφος, *Antiquités*..., XVI, **7**, 1; μνῆμα, *Guerre*..., V, **4**, 2; μνημεῖον, V, **12**, 2; μνημεῖα, *passim*, et nulle part le σπήλαια ou σπήλαιον ne s'applique chez lui à des monuments funéraires.

origine : elles auraient été creusées par les rois d'antan pour un but quelconque, cachettes de trésors, refuges mystérieux, ou simples carrières d'où les anciens monarques auraient fait extraire les matériaux des palais, des remparts et du Temple (1). Il y a pour le moment à retenir cette seule donnée précise, que le mur courant d'ouest en est à partir de Pséphina et à trois stades au sud de l'hypogée d'Hélène passe au travers de ces cavernes.

La marche n'est modifiée que plus loin vers l'orient, quand il a rejoint une tour caractérisée elle-même tout court par ce changement de front et localisée par un repère obscur aujourd'hui pour nous. La tour s'appelle « angulaire », sans autre renseignement, sinon que la description vise à le justifier en ajoutant que le mur tourne à cet endroit et que ce retour d'angle se produit à proximité du monument du Foulon. Le raccord de l'enceinte au mur primitif et l'aboutissement au Cédron ne laissent place à aucune hésitation touchant la direction générale du rempart à partir de la tour angulaire : il interrompt sa marche d'ouest en est pour courir au sud à la rencontre de l'ancien mur. En d'autres termes il cesse de se développer sur le front septentrional de la ville et devient une section du front oriental. La tour en question marque par conséquent l'angle extrême nord-est du périmètre fortifié et le monument du Foulon est à chercher quelque part en relation avec cet angle en dedans ou en dehors de l'enceinte (2). Il ne me revient en mémoire aucun passage de Josèphe pouvant préciser ces localisations et ce sera le rôle de l'archéologie de suppléer dans la mesure possible aux lacunes documentaires.

Il n'y a pas lieu de s'appesantir sur le point mathématique où le troisième mur se raccorde à l'ancien. Aussi bien semble-t-il que ce rempart primitif se confondait sur toute la longueur du Temple avec le grand mur de soutènement du portique oriental (3). On rattache-

(1) Et probablement est-ce là que gît la meilleure explication du vocable. Il y a longtemps déjà que M. de Vogüé (*Le Temple...*, p. 2, n. 2) suggérait là une désignation de la pierre elle-même qu'on extrayait de ces carrières. Dans le langage courant du pays on donne encore le nom de *malaky*, « la royale », à une pierre d'un calcaire blanc à grain très fin très employée dans les constructions. Le terme a quelque chance d'être beaucoup plus vieux que les Arabes et ainsi s'expliquerait de la plus intéressante façon le nom de nos cavernes. On obtiendrait du même coup un indice précieux pour la localisation à discuter plus tard.

(2) M. Spiess, *Das Jerusalem...*, p. 105, estime la position à l'intérieur « plus vraisemblable » sans en suggérer explicitement de preuve. Le Foulon en question est une ressouvenance évidente d'*Is.* 7, 3. A vrai dire « champ du Foulon » et « monument du Foulon » ne se confondent pas ; mais il va de soi que nous sommes ici encore en présence d'une interprétation archéologique ancienne dont la valeur demande tout aussi bien contrôle que n'importe quelle interprétation contemporaine.

(3) M. de Vogüé (*Le Temple...*, p. 123) préfère cependant isoler le rempart de la muraille

rait donc volontiers le mur ultérieur venant du nord à l'angle nord-est de ce même portique. En ce cas l'aboutissement au Cédron devrait être interprété d'une manière un peu large, bien conforme d'ailleurs à ce qui s'impose pour toute la description. L'examen topographique montrerait que le champ des hypothèses est ici strictement limité. De toute façon il y a à retenir qu'entre la tour angulaire et le Temple le mur est devenu une partie de l'enceinte orientale de la ville.

Arrêtons ici cette longue enquête. A parcourir en sens inverse le chemin en zigzags fait depuis la tour Hippicus à la suite de Josèphe, on en marquerait brièvement ainsi les grandes lignes. Du Cédron, ou plutôt de l'angle nord-est du Temple à la tour angulaire voisine du monument du Foulon, front oriental de l'enceinte. De cette tour angulaire nord-est, à la tour Pséphina, ligne septentrionale de la fortification. Pséphina se dresse exactement à l'angle nord-ouest : c'est donc l'opposé de l'autre tour « angulaire ». Mais Pséphina fait aussi face à Hippicus et entre les deux on a la section la plus faible du rempart, au flanc occidental de la ville.

Ainsi, le tracé théorique de la troisième enceinte étudié avec toute la sincérité possible dans la description générale et à travers les données incidentes de Josèphe se résout en quelque chose de relativement clair : une ligne brisée deux fois sur son parcours entre Hippicus et le Cédron par la région septentrionale de Jérusalem. A chaque coude déterminant une direction nouvelle se dressent des tours puissantes. Pour circonscrire enfin le développement de l'enceinte vers le nord, il y a surtout les indications de distance par rapport au Scopus — localisé avec une certitude approximative — et au monument funéraire des princes d'Adiabène à peu près à mi-chemin entre le rempart et le Scopus, dans une situation qui n'est plus guère controversée aujourd'hui. Mais les seuls éléments documentaires ne sauraient permettre de serrer la vérité de plus près.

Jérusalem, 1er novembre 1907.

H. Vincent, O. P.

proprement dite du Temple. M. Schick semble avoir été assez constamment du même avis. Il y a là un problème intéressant à approfondir, surtout par l'examen archéologique.

MÉLANGES

I

AMULETTE JUDEO-ARAMÉENNE

Elle a été découverte vers 1896, dans un tombeau d'ʿAmwâs sur lequel tout autre renseignement fait défaut. Acquise par M. H. Clark, vice-consul des États-Unis à Jérusalem, elle était depuis lors demeurée inaperçue dans son intéressante collection archéologique. Par l'obligeante entremise du R. P. Germer-Durand, M. Clark a eu la complaisance de communiquer ce petit document à la *Revue*. Ils voudront bien l'un et l'autre trouver ici l'expression de nos remerciements.

Amulette d'ʿAmwâs. — Collection Clark.

Cette amulette est une feuille d'argent très mince, noircie, froissée, déchiquetée sur les bords, couverte de dessins bizarres et de caractères hébreux. On dirait qu'elle a été pliée de diverses manières avant d'être finalement roulée dans le sens longitudinal. Lettres et dessin sont été gravés à la pointe sèche, avec des nuances assez marquées. Dans les lettres le trait a été hardi, presque cursif. Un léger crochet marque la pose de la pointe sur le métal. Les hastes rectilignes ou infléchies font sentir le tour de main du scribe-graveur — surtout ל et

ש — et on y peut suivre tout le mouvement graphique. La résistance du métal justifie les formes anguleuses de certaines lettres — מ, ט —. Du reste aucune fixité de forme ni unité de galbe pour les mêmes caractères. L'aisance a été beaucoup moindre dans l'exécution des figures. L'artiste, pas aussi sûr de sa main et attentif à reproduire scrupuleusement les types déterminés du grimoire, a d'abord promené timidement son stylet par coups légers ne produisant qu'un faible creux; il l'a ramené suivant la nécessité pour rectifier une courbe; la silhouette obtenue à son gré, une pression énergique a fixé le dessin et marqué le même relief accentué que dans le texte (1). Je regrette que le fâcheux état de la pièce et les difficultés de sa manipulation n'aient pas permis d'en obtenir une photographie utilisable avec l'outillage dont nous disposons. Le croquis reproduit, avec les dimensions à peu près exactes de l'original, les formes assez sûres des représentations cabalistiques et ce qui a pu être saisi du texte à travers les innombrables plis de la feuille métallique. A la difficulté du déchiffrement s'ajoute une extrême difficulté d'interprétation causée par les lacunes aux deux extrémités des lignes (2). Sous réserve tout à fait explicite de lecture et d'analyse plus compétentes, voici comment il pourrait être entendu :

.1. מ[ש]ג † אל שמראלה אלהא ו[כל]	*Talisman. Pour Šamrallah. Que Dieu et* [*tous*
.2. [ג]סיכיא קדישיה במלון כל הב[ר מן]	*Ses princes* [*anges?*] *saints rendent vain* [*tout charme de*
.3. [ע]ינוי מן נהרה מן רישה מן גידו[י⁂]	*Ses yeux, de son intelligence, de sa tête,* [*de ses nerfs...*
.4. [ר]פיא בשם X	(*Guérisseurs? au nom de X*)
.5. ⁂⁂⁂ ומן אוזנוי ומן בציה ו....	..... *et de ses oreilles et de ses testicules,* [*et de...*

L. 1. — מ[ש]ג, lecture matérielle certaine, car les vestiges de la lettre initiale sont clairement d'un מ. Le syr. ܡܫܪܐ « lien, corde » peut justifier le sens adopté par extension : *enchaînement* de n'importe quelle puissance néfaste; protection contre son atteinte; *talisman*. Il résulte de là que nous avons le commencement du texte et qu'il manquera peu de chose au début des autres lignes : une lettre un peu large, ou deux lettres, à supposer le titre écrit un peu en retrait. Le signe suivant n'a visiblement pas de valeur alphabétique; nœud magique?

(1) Ces détails excluent l'hypothèse d'estampage qu'aurait pu suggérer l'exécution de talismans antiques au moyen de moules servant « à reproduire au repoussé, sur des feuilles minces, l'image de la gravure ». Clercq et Ménant, *Catalogue méthodique... de la coll. de Clercq*, II, 95. La gravure « au poinçon sur une lame de métal » paraît caractériser spécialement les tablettes à exécration de l'antiquité classique; voy. Bouché-Leclercq, art. *Devotio* dans le *Dictionnaire des antiq. gr. et rom.* de Daremberg et Saglio.

(2) La coupure des mots est indiquée par un blanc ou par des lettres finales.

simple marque disjonctive après le titre? — אל, au sens héb., « pour ». — שמיראלה, la lettre finale abaissée sous la ligne pour ne pas s'embrouiller dans la figure placée au-dessus. A insister sur la forme graphique on lirait שמדאלה; le nom de démon שמדון (1) attirerait en cette voie. Une plus grande facilité d'analyse et d'étymologie a fait préférer l'interprétation de la 3e lettre par ר (2). L'analogie étroite avec un autre vocable usité dans l'angélologie juive, שמריאל (3), porte à soupçonner ici le même ange avec une nuance de nom. A l'appui de l'hypothèse qui a été préférée il suffira de rappeler qu'en un document de ce genre le nom de l'intéressé est tout à fait en situation (4), et que

(1) Voir les diction. pour la phonétique : שַׁמְדוֹן (Dalman, *Aram. — neuheb. Wörl.*) ou שַׁמְדוֹן (Levy, *Neuheb. und chald. Wört.*) dérivant probablement de שם אדנו. On pensera aussi au démon Asmodée, אשמדאי, autre puissance occulte bien connue et sur laquelle on peut se documenter dans Baudissin, *Asmodi; Realenc. für prot. Theol.*[3], II, 142 s.; Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours*, p. 101 s.; Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les Mss. hébreux de la Biblioth. Nat.*, dans les *Mémoires de l'Acad. Inscr. et Bell.-Lettres*, X, 1897, p. 188. — Ce *Mémoire* occupe les pp. 113-430 du volume et sera cité *Vocab.*

(2) Malgré la distinction dans ce texte entre les ר aux formes arrondies et les ד anguleux. Il a pu y avoir erreur de gravure. Le moindre examen des fac-similés de documents analogues, mieux encore l'étude des planches paléographiques (dans Chwolson, *Corpus inscr. hebr.*, ou Lidzbarski, *Handbuch für sem. Epigr.* et l'art. *Alphabet* dans *The Jewish Encycl.*, t. I), attesteront la facilité et la fréquence de telles confusions aux divers stades de l'écriture.

(3) L'« ange Šamriel », dans Nash, *A hebrew amulet against disease; Proceed. Soc. of Bibl. Arch.*, XXVIII, 1906, p. 182 ss. Un autre ange porte le nom de השמרואל dans le traité de magie juive édité par M. Gaster, *The Wisdom of the Chaldeans; an old hebrew astrological Text. PSBA.*, XXII, 1900, pp. 329-51, voir p. 348, IV; c'est sans doute le même. La documentation plus complète est donnée par M. Schwab, *Vocab...*, p. 369. On sait que dans les combinaisons cabalistiques שמר constitue un acrostiche des trois mots qui signifient *démons, êtres malfaisants* et *esprits* (voy. Schwab, *Le MS. 1380 du fonds héb. à la Bibl. Nat., Supplément au Vocab.;* dans *Notices et extraits des MSS.*, XXXVI, I, 1899, pp. 267-314, cf. p. 288 — cité ci-dessous *Suppl. Vocab.* —). Il y a cependant peu de chance qu'il faille entrer en ces subtilités de la mystique juive des temps postérieurs et chercher dans le groupe de lettres analysé quelque accumulation de vocables divins ou démoniaques en manière de titre, par analogie, je suppose, à « אל עליון. Titre d'une formule pour se défaire d'un ennemi » (Schwab, *Suppl. Vocab.*, p. 273).

(4) Sur les coupes mésopotamiennes à inscriptions magiques « on inscrivait généralement le nom du personnage qu'on voulait... guérir ». Schwab, *PSBA.*, XII, 1890, p. 298. Dans le livre de « La sagesse des Chaldéens » relatif à l'exécution des *charmes*, on voit toujours intervenir ou la représentation du personnage intéressé ou son nom (cf. Gaster, *PSBA.*, 1900, v. g. p. 350, VII). Il en est fréquemment de même dans le vaste trésor de recettes magiques récemment publié par M. Thompson, *The folklore of Mossout*, dans *PSBA.*, 1906-7. Ce sont deux Mss. hébreux acquis d'un vieux praticien juif qui y puisait les éléments de sa thérapeutique. Le MS. I contient 46 recettes publiées en texte hébreu, trad. anglaise avec fac-similés des grimoires cabalistiques (*PSBA.*, XXVIII, 1906, pp. 97-109). Le MS. II a 97 recettes (*ibid.*, 1907, pp. 165-174; 282-8; 323-333). Voir par ex. I, nos 6, 8, 10, 12, 20, 31 s., etc.; II, 43, 60 ss., 75 s., etc. : le nom ou une représentation telle quelle

Šamrallah aurait une physionomie satisfaisante de *nom pr. masc.* — La dernière trace de lettre avant la cassure est un ו. Le mouvement de la phrase, peut-être aussi un motif de symétrie à faire valoir tout à l'heure, indiquent une lacune assez courte.

L. 2. — Le débris de lettre initiale ne peut être que ב ou ם, ce dernier plus vraisemblable et fournissant les meilleures possibilités d'analyse. La restitution de la lacune n'est pas de tous points une devinette grâce à la justification des lignes suggérée l. 1 ; le choix est limité par les combinaisons possibles avec la fin du mot. On songerait à אר, conduisant à une transcription du grec οὐσία (1). Cette expression métaphysique ne serait pas hors d'à-propos et représenterait quelque chose comme les « puissances » divines. La forme serait anormale. En restituant נ initial, le choix demeure en l'aram. נסיכא — avec un *plur.* d'orthographe irrégulière — et l'héb. נסיך aramaïsé. L'exiguïté du כ entre les deux י fera peut-être hésiter sur cette seconde lecture. Le galbe du sigle, autant du moins qu'il a été possible de le discerner, n'autorise pourtant pas à le confondre avec י. — קדישוה, accord irrégulier du *suff. 3e p. m. sing.* avec un *ét. cstr. plur.*, que justifie un exemple comme, דמיה Pseudo-Jonathan, *Ex.* XXI, 35. — בטלון, *pa'el* de la forme dite « galiléenne ». — חבר, restitution peu douteuse. Le sens fondamental « lien » conduit sans effort à celui de « charme magique » (2). — מן suggéré par la suite de l'énumération.

L. 3. — עונוי, le ע restitué s'accorde au vague débris saisissable au bord de la cassure et peut se dilater assez pour remplir l'espace disponible. Le *suff.* a la forme abrégée usuelle dans les Targums de Galilée et de Jérusalem. — נהרה n'a de certaines que les deux premières et la dernière lettre. L'analogie du syr. ܢܗܘܪܐ « intelligence » fournit une possibilité d'analyse à la lecture demeurée hésitante après long

Dans II, 78, c'est l'amulette même qui doit être façonnée en forme humaine, cas fréquent, semble-t-il, quand il s'agit de *defixiones*, κατάδεσμοι, et bien illustré en Palestine par la trouvaille des figurines de plomb et des tablettes inscrites à Tell Sandaḥannah (Bliss-Macalister, *Excavations in Palestine*, p. 154 ss., pl. 85 ss.).

(1) Voir אוסיא dans le Diction. de Levy et dans Dalman, *Grammatik des jüd.-aram.*, — p. 147. Cf. les ἐξουσίαι de la théologie néo-testamentaire et les remarques de M. Hackspill dans sa belle étude — malheureusement interrompue par la maladie — *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire; RB.*, 1902, p. 540 s. Sans la difficulté d'analyse, on songerait peut-être à un *plur.* de אסיא « guérisseur ». D'après Schwab, *Suppl. Vocab.*, p. 285 : « C'est le nom du préposé aux anges des guérisons » et ces anges ou leur prince seraient bien en situation.

(2) Aux indications des Dictionnaires ajouter l'excellente analyse de Davies, *Magic...*, p. 53 ss.; cf. p. 50. M. Davies paraît cependant trop impressionné par les ingénieuses mais trop hardies combinaisons philologiques et exégétiques d'où W. R. Smith a tiré que חבר = לחש « un charme contre le serpent ».

examen. Mieux que cette qualité métaphysique on attendrait une désignation anatomique en rapport avec le contexte; l'énumération, à vrai dire, paraît fort décousue.

L. 4. — Le vestige de haste horizontale munie de son petit *apex* implique ר ou ד; ו est sûr; à la suite ם ou פ, plutôt פ; la fin est claire. Entre toutes les hypothèses la lecture רופיא n'est proposée qu'avec spéciale réserve : *masc. pl. dét.* (1) de l'héb. רופה « médecin ». — בשם, au lieu de la valeur mystique, *Le nom* = Dieu (2), on supposera de préférence un *ét. cstr.* déterminé par le personnage conventionnel graphiquement exprimé à la suite; cf. *infra*.

L. 5. — L'énumération semble poursuivie par-dessus la l. 4; l'écriture est un peu plus négligée et on emploie maintenant la copule. — אוזנוי, assez sûr malgré le galbe de l' א initial, différent des précédents s'il a pu être correctement saisi. — בציה, orthographe défective *plur.* de l'héb. ביצה construit irrégulièrement avec le *suff. 3e p. m. sing.*; cf. קדישיה, l. 2. Si l'on préférait lire ע la 2e lettre prise pour צ en dépit de l'exiguïté du crochet inférieur (3), le syr. ܥܝܢܐ, *plur.* ܥܝܢܝ, justifierait une lecture בעיה analysée de même sorte, avec le même sens. Après un ו très net on voit un assez grand trou, parfaitement rond, ce qui ne permet guère de le supposer accidentel, quoique son rôle échappe dans la pièce (4). Les éléments de lettre visibles à la fin de la ligne pourraient appartenir à un מ dont la boucle inférieure n'aurait pu être discernée dans le brouillamini de l'original particulièrement noirci et froissé à cet endroit (5).

La grammaire, on l'a vu, reçoit quelques entorses dans ce petit texte. De telles incorrections, communes à la plupart des documents

(1) Sur un type fourni par Onkélos; Dalman, *Grammatik...*, p. 153.

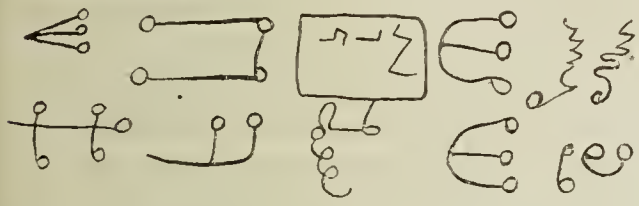
(2) « Par le nom grand et pur » בשם הגדול הטהור (dans Thompson, *MS. II*, 14) ou « par le nom de Jahvé, יהוה = בשם ה׳ (Id., *MS. I*, 35); cf. dans les coupes magiques (Schwab, *PSBA.*, 1890, p. 323, 329).

(3) צ est surtout suggéré par la longue haste verticale.

(4) Autre trou plus petit, vers l'extrémité de la zone striée devant la gueule entr'ouverte du monstre. Si ces perforations entrent vraiment dans l'exécution du talisman, on leur pourrait donner quelque valeur magique analogue à celle des trous dont on doit cribler la tablette de cire employée pour l'amulette contre « un ennemi » (Thompson, *MS. I*, 7). Dans la magie usitée à travers l'antiquité classique la torture symbolique infligée aux images représentant les personnes maudites était un rite essentiel de la *devotio* (cf. Bouché-Leclercq, *Devotio* dans le *Dict. des Antiq....* II, 114a). Les formules d'exécration étaient généralement transpercées d'un clou; d'où leur nom de *defixiones* (Kühnert, *Defixio* dans la *Realencyclop.*[3] de Pauly-Wissowa).

(5) J'ai sans doute eu tort de ne pas rendre cette confusion dans le croquis. Le bénéfice à réaliser pour la lecture moyennant cette laborieuse tentative a paru trop mince pour s'obstiner au fac-similé. Les traces dessinées sont ce qui a paru appartenir sûrement à l'écriture par l'étude du creux et du relief. Prises telles quelles, on y verrait ו et le com-

de cette nature (1), ne préjudiciaient en rien à l'efficacité magique assurée de préférence par les formules et les représentations conventionnelles. C'est la connaissance exacte de ces grimoires et de ce formulaire que recommandent les traités techniques et qui rendait difficile « l'art d'écrire les amulettes » (2). Dans le talisman d''Amwàs une partie de ces graphiques a malheureusement disparu. La zone supérieure paraît avoir contenu une double rangée de signes parallèles aux lignes d'écriture. Tout à fait dans le haut très déchiqueté de la feuille métallique les maigres traces saisissables encore suffisent à indiquer des signes semblables à ceux qui doivent assurer l'efficacité de diverses recettes des manuscrits Thompson. Le croquis ci-joint en présente quelques-uns pris au hasard à travers les planches annexées à la publication du savant anglais (3).



mencement d'une autre lettre. Il semble mieux de voir en ce ʾ apparent un vestige de מ dont la boucle antérieure se perd dans la cassure, ou au contraire cette même boucle antérieure d'un מ dont le corps aura été emporté par la perforation. En cette seconde hypothèse le trou serait plutôt accidentel.

(1) Un savant bien au fait de la magie juive, M. Pilcher, a écrit récemment à propos d'anomalies semblables en des amulettes : « Occultists are perfectly aware that practical magic is full of these blunders » (*PSBA.*, 1906, p. 111). On ne peut manquer d'être frappé, par exemple, du fourmillement de bévues grammaticales ou graphiques dans les coupes à incantations si bien étudiées par M. Schwab, *Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale; PSBA.*, XII, 1890, p. 292-342. *Coupes à inscr. magiques*, 2e série, *PSBA.*, XIII, 1891, pp. 583-95. Pour apprécier correctement une telle accumulation d'erreurs, il faut sans doute tenir compte du fait que la magie a surtout un caractère populaire. Quoi qu'il en soit de ses origines et de sa pratique dans les cercles les plus cultivés de l'ancien Orient, l'usage postérieur des amulettes est devenu fréquent surtout dans les basses classes et ce sont le plus souvent des hâbleurs ignorants ou des praticiens sans culture littéraire qui ont le monopole des recettes magiques. Du moins en est-il ainsi à travers l'Orient moderne et on concevrait sans effort qu'il en ait été de même aux premiers siècles de notre ère, époque où nous reportent les coupes juives et notre amulette judéo-araméenne.

(2) Le MS. héb. 1380 de Paris (Schwab, *Supplément Vocab.*, p. 288) consacre de longues pages à enseigner cet art, en insistant sur ses difficultés. Beaucoup d'autres traités rabbiniques roulent sur le même sujet, auquel on attachait en ce temps-là une extrême importance; cf. L. Blau, *Amulet*, p. 547 s. dans le t. I de la *Jewish Encyclop.* La légende contemporaine de Josèphe attribuait à Salomon entre tous ses privilèges les plus insignes καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις (*Antiq. jud.*, VIII, 2, 5) et il semble qu'on passait alors sous ce grand nom quantité d'incantations, ἐπῳδαί, de formes d'exorcismes, τρόποι ἐξορκώτεων et de véritables amulettes, comme certain anneau dans lequel était cachée une plante toute-puissante contre les démons.

(3) Aucune formule n'est reproduite en entier. Le lecteur averti n'aurait pas de peine à

Une seconde ligne à peu près intacte débute par un long cartouche ovale, dans lequel alternent d'abord des X et des cercles; un autre signe très endommagé occupe l'extrémité gauche du cartouche. Il y a lieu de supposer à droite, dans la cassure, quelque autre signe de

retrouver en quelques-uns de ces sigles des lettres hébraïques agrémentées de petits cercles aux extrémités. D'autant que parfois une même formule offre, à côté des lettres mystiques, de vraies lettres hébr. d'écriture usuelle (v. g. la recette du MS. Thompson II, 47, « pour voir sans être vu »). On n'est plus réduit là-dessus à des conjectures depuis que les traités ont fourni des alphabets de ces lettres « à lunettes » comme les appelle M. Schwab, *Suppl. Vocab.*, p. 293, composées en général « de plusieurs paires d'yeux pour symboliser la Providence » (*l.l.*). Celui du MS. 1380 n'est qu'un échantillon du genre, il est vrai fort précieux à cause des équivalences établies « pour la première fois » entre chaque lettre mystique et « la lettre hébraïque correspondante ». Le même MS. offre lui-même d'autres sigles (*op. l.*, p. 298) et on sait qu'il en existe une extrême variété; cf. à ce sujet les remarques de M. R. Gottheil, *Journ. As.*, X, ix, 1907, p. 151 s. Inutile d'essayer avec ces diverses clefs un déchiffrement de ces rébus : les valeurs alphabétiques une fois retrouvées, on serait en possession le plus souvent de quantités bizarres relevant d'un pur caprice. Il y aurait plus d'intérêt à rechercher l'origine de ces signes. M. Schwab (*op. l.*, p. 314) a établi de curieux rapprochements avec les « pierres gravées » et les MSS. chrétiens du moyen âge; M. Gottheil (*l.l.*) avec les « signes des planètes et des métaux que l'on trouve dans des manuscrits syriaques traitant de l'alchimie ». Je ne vois pourtant pas qu'on ait beaucoup poursuivi leur trace aux époques antérieures. Or la plupart de ces signes trouveraient des équivalents satisfaisants dans des idéogrammes assyro-babyloniens, des hiéroglyphes égyptiens, dans les alphabets pehlvis ou ceux de l'Arabie méridionale, enfin dans les plus vieux *ouâsems* arabes. Ces analogies sont souvent trop précises pour être purement fortuites. Si l'on songe à l'époque et au milieu syncrétistes où ont été composés surtout les documents cités plus haut, on ne rejettera peut-être pas d'emblée la conjecture émise ici et qu'il faudrait concrétiser par des figures. Cet usage de sigles sabéo-thamoudéens, je suppose, dans les amulettes juives du premier siècle ne serait après tout pas plus surprenant que l'emploi de sigles dont quelques-uns ont une vague apparence sémitique dans des *charmes* chypriotes en grec (voy. Miss Macdonald, *Inscriptions relating to sorcery in Cyprus; PSBA.*, XIII, 1891, p. 185 s., n° xi), ou les transcriptions grecques fort estropiées de formules sémitiques sur des intailles gnostiques (cf. la remarque de M. C. Bruston, *Bull. Soc. Antiquaires*, 1907, p. 225 s. sur ce traitement des abraxas grecs par l'hébreu). Il paraîtra plus téméraire d'instituer des rapprochements avec des hiéroglyphes égyptiens archaïques, fournis par exemple par ces curieuses petites tablettes de Negadah et d'Abydos commentées en des sens si divers avant le déchiffrement ingénieux que vient d'en proposer M. Legge, *PSBA.*, 1906-7. Des termes de comparaison encore plus précis pourraient être trouvés dans les représentations étranges gravées sur des bâtonnets d'ivoire, datés en général du Moyen Empire; cf. Daressy, *Textes et dessins magiques*, p. 43 ss., n°s 9433-40 et pl. xi s., *Calal.* du Caire. M. Legge et Miss Murray ont discuté la valeur de ces représentations dans les (*PSBA*). 1905-6 passim, l'un y voyant de simples phylactères, l'autre des horoscopes. Le caractère magique en demeure indubitable et offre d'intéressantes similitudes avec les sigles des talismans juifs. En dépit de ces similitudes impressionnantes on rappellera l'aphorisme : Un sage peut découvrir ce qu'un sage a découvert. Entre un hiéroglyphe des premières dynasties et un sigle magique juif du début de notre ère, la voie n'est cependant pas aussi infranchissable que d'aucuns l'estimeront. Même observation pour les idéogrammes cunéiformes. Aussi bien ne doit-on pas perdre de vue que l'angélologie juive des temps rabbiniques ayant des attaches avérées avec la mythologie assyro-persane, avec le folklore mandaïte et le gnosticisme égypto-hellénistique (cf. K. Kohler, *Angelology* dans *The Jewish Encycl.*, I, 596; L. Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire; RB.*, 1902, p. 547), la traduction graphique de ces

même genre et le total 7 ainsi constitué suggérera peut-être quelque figuration théorique des planètes. Vers le centre de la ligne, autre cartouche plus petit, presque rectangulaire, encadrant un signe qui a été vu comme un crochet; pur symbole prophylactique? sigle astronomique de la planète Vénus? Les trois cercles irrégulièrement concentriques forment à la suite un groupe non sans analogie vague avec tel autre hiéroglyphe astronomique. Au lieu pourtant de ce rapprochement trop risqué, mieux vaut signaler une représentation identique sur une amulette égyptienne interprétée comme « trois yeux divins » (1). La vrille perpendiculaire attachée à ce signe n'est qu'une variante plus anguleuse de celles qu'offrent plusieurs formules des manuscrits Thompson. Il n'est peut-être pas téméraire d'y voir une représentation cursive de certain sigle interprété comme un « sceau angélique » dans une amulette planétaire du moyen âge (2). Le groupe qui termine la ligne comprend deux signes : une bande étroite ornée de stries serrées et irrégulières dont quelques-unes débordent en haut; au-dessus une figure plus compliquée, un peu incertaine à cause d'une cassure, mais comparable telle quelle à d'autres « sceaux angéliques » dans l'amulette médiévale déjà citée, et au signe inexpliqué de divers cachets sassanides à légende pehlvie (3).

idées peut offrir un syncrétisme analogue. Et puisque ces rapprochements sont mentionnés ici en gros, joignons-y encore, à titre de curiosité, ces étranges sigles épigraphiques dont M. E. Senart n'a pu résoudre l'énigme dans ses *Notes d'épigr. indienne; Journ. as.*, IX, IV, 1894, p. 322 ss., surtout 342 ss. et les fac-similés pl. I-IV et les n°s 7, 8, 11, 14, 19 où des groupes variables de points se mêlent aux sigles.

(1) Voy. Reisner, *Amulets*, n° 5839, pl. VI, dans le *Catalogue* du Musée du Caire. Même groupe sur une « tablette magique, en argent, trouvée à Reims » (Héron de Villefosse, *Bull. Soc. Antiq.*, 1907, p. 215 ss., fig. p. 216; seulement les « yeux » sont coupés horizontalement ici par une sorte de grand clou qui dissimulerait une section des cercles.

(2) Cf. Pilcher, *PSBA.*, 1906, p. 117 s. et la pl. Le meilleur répondant est fourni par l'amulette judéo-araméenne qu'a publiée M. Schwab, *Journ. as.*, X, VII, 1906, pp. 5-17, voy. l. 8 du fac-siml. Dans le commentaire, p. 14, il est question de « lettres non lues figurées par un sigle », ce qui suppose ce sigle interprété par le savant éditeur comme une sorte d'abréviation ayant une valeur phonétique. Et ce qui a l'air d'autoriser l'hypothèse, c'est qu'un signe analogue à première vue reparaît, l. 11 — plus différent l. 22 —, où il est rattaché à un ח (?) pour représenter [ח]לבצ « à jamais » (p. 15). A supposer heureuse cette interprétation, elle n'entraînerait pas une valeur identique pour le sigle de la l. 8 et sa situation dans l'amulette d'ʿAmwâs rend fort improbable toute idée de quantité syllabique. Il y faudrait du moins voir une sorte d'idéogramme complet par lui-même. Un sigle identique, ordinairement redoublé, représente pour les astronomes le signe zodiacal du *Verseau*, comparable lui-même à l'hiéroglyphe égyptien exprimant l'eau.

(3) *Collection de Clercq*, II, pl. V, 115 et VII, 115bis. Dans le texte, p. 42, on appelle cela « un symbole mystique » et on le dit « très fréquent ». Ce même signe est comparable peut-être aussi au sceptre ou bâton sacré qu'ont en main certaines statues de divinités égyptiennes; cf. Daressy, *Statues de divinités*, II, pl. XXV, n° 38429 s., XXVII, n° 38465, dans le *Catalogue* du Musée du Caire.

Une importance beaucoup plus considérable était sans doute attribuée aux figures intercalées après les premières lignes du texte. La représentation animale interromprait même la formule, si la lecture proposée est correcte, ou plutôt s'y encadrerait à la place de son nom. Elle est de nature, il faut le craindre, à dérouter le plus sagace diagnostic zoologique. Si la tête allongée, l'oreillette courte, le grand œil rond et le museau largement fendu peuvent évoquer l'idée d'un bélier, le fuseau substitué au corps fait songer à un serpent. De ces bêtes apocalyptiques on trouvera des types variés dans les images des *abraxas* et des *pierres gnostiques,* où le serpent revient souvent, agrémenté de têtes diverses (1). Son rôle, bien établi dans les mythologies de l'antique Orient et de la Grèce classique, rend sa représentation très intelligible sur un talisman contre la maladie en général (2). La situation qu'il occupe ici ne paraîtra probablement pas indifférente si l'on se rappelle avec quel souci les formulaires assignent la place de chaque élément dans la composition d'une amulette. Lorsqu'il s'agit surtout d'amulettes planétaires, cette localisation semble revêtir une spéciale importance. « Un talisman de Jupiter, écrit M. Pilcher (3),

(1) Les articles *Abraxas, Amulettes, Panthea signa,* etc. de n'importe quelle encyclopédie archéologique illustrée fourniront des spécimens propres à éclairer notre cas. Les meilleurs sosies de cet étrange monstre sont, je crois, à trouver sur les vignettes qui représentent les insignes du *magister officiorum* et du *magister equitum* dans la *Notitia dignitatum,* éd. Seek, pp. 31, 129, 144. Ici encore un vieil hiéroglyphe des tablettes de Negadah et d'Abydos fournirait un curieux terme de comparaison (cf. surtout Legge, *PSBA.*, 1907, p. 24 et pl.) et on retrouverait un procédé de figuration quelque peu analogue aussi dans ce que M. R. Brown a appelé un « taureau lunaire, symbole hittite » dans une étude de mythologie astronomique, *PSBA.*, 1890, p. 186, fig. 11. Ce gauche et indéfinissable animal pourrait bien être au petit pied l'équivalent de ce démon étrange qu'Origène voyait représenté avec son nom propre inscrit à côté sur certaine amulette — διάγραμμα — arrivée en sa possession : ἀμφίβιόν τινα καὶ φρικῶδες ἐπισυρίζοντα d'après la propre description que Celse donnait de ce démon; δρακοντοειδῆ, disait Origène, d'après l'inspection de l'amulette (*Contre Celse,* VI, 30; cf. 33 où revient la mention de ces démons-lions, taureaux, dragons, aigles, ours [ou sorte de poisson? ἄρκους] ou chiens, figurés sur certain τετράγωνον σχῆμα).

(2) La représentation animale fréquente dans les talismans modernes n'implique pas nécessairement une relation étroite avec les maux à conjurer. Par exemple dans l'amulette publiée par le Rév. J. Segall, *A Druze talisman; QS.*, 1901, p. 406 s., le grand scorpion figuré au milieu de la plaque a tout l'air de concrétiser la puissance magique invoquée contre n'importe quel mal; mais il ne spécifie pas rigoureusement « un charme contre la piqûre du scorpion ».

(3) *Two kabbatistic planetary Charms; PSBA.*, 1906, p. 112. Un charme de Saturne au contraire est fondé sur la disposition en triangle, parce que cette planète régit la 3e sphère de l'univers (Pilcher, *A leaden Charm made under the influence of Saturn; op. t.*, p. 284 s. et pl.). Nombre d'indications techniques colligées dans l'art. *Amulet* de la *Jewish Encyct.* avec 2 planches. La matière elle-même dont était fait le talisman n'était pas indifférente et les formulaires la spécifient avec grand soin. Chaque métal était en relation avec une planète et par conséquent avec un démon : le plomb par exemple avec

porte fréquemment à son centre la représentation d'un *nobleman* ». La même situation imaginée pour notre figure astrologique, quel qu'en soit l'équivalent planétaire, corrobore la façon proposée de concevoir la restitution des lacunes au commencement et à la fin des lignes du texte. En ne restituant au début qu'une lettre, deux au contraire en moyenne à la fin, on aboutit à situer l'oreillette du monstre assez exactement au milieu de la largeur (1). Devant le museau de l'animal cabalistique le fragment de rectangle strié pourrait conduire derechef à quelque comparaison avec un motif égyptien (2), avec l'idéogramme babylonien du « champ » gravé sur une « amulette chaldéenne » (3), ou avec une image mêlée à de grossières représentations d'arbres et d'étoiles tracées par un vieux barbouilleur sur une paroi de tombe dans la nécropole d'ʿAbdeh (4). Les sigles plus grands au commencement de cette zone sont clairement des lettres mystiques plus ornées que d'habitude, peut-être aussi des combinaisons de plusieurs sigles.

Il est à peine besoin de noter que les rapprochements graphiques suggérés dans l'examen de ces figures ne prétendent rien impliquer de plus qu'une analogie de formes, nullement une dérivation ou un emprunt directs. Pour serrer davantage ces comparaisons il serait urgent d'opérer sur des quantités chronologiquement définies; il faudrait surtout que la connaissance d'un plus grand nombre de pièces juives archaïques ait attesté une certaine fixité dans les représentations magiques. Les indications en ce sens tirées de talismans du Moyen Age ou de manuscrits recopiés à des époques tardives ne sont valables qu'indirectement, en vertu de la persévérance traditionnelle de ces sigles et de ces formules. L'unique série déjà développée de documentation archaïque proprement dite est constituée par les coupes à incantations provenant surtout de Haute-Syrie et de Mésopotamie.

Saturne, l'argent avec Vénus, etc. M. Davies, *Magic...*, p. 47 ss., a groupé les diverses tentatives pour attribuer à l'argent, כשף, une valeur magique intrinsèque de par l'étymologie même du mot. L'un ou l'autre de ces rapprochements, comme כשף = כסף « être blanc », d'où viendrait l'expression « magie blanche », sera estimé bien risqué.

(1) C'est ce que montre le croquis par les lignes pointillées. L'hypothèse complémentaire — et *tout à fait* timide — tendant à amener cette oreillette au centre précis de l'amulette taillée en forme de carré magique (?) a tout de suite contre elle la forme de rectangle allongé dans le document semblable qu'a publié M. Schwab (*Journal as.*, 1906, I, 5 ss.). Ce n'est pourtant pas l'unique divergence qu'offriraient les deux textes. Le détail est d'ailleurs sans portée.

(2) La banderole d'un étendard dans un cartouche à légende sur un vase funéraire d'Abydos; dessin de M. G. Jéquier dans de Morgan, *Recherches sur les orig. de l'Égypte*, II, fig. 810.

(3) *Collection de Clercq*, II, pl. x, 7 et pp. 94-99 — amulette peut-être assez tardive.

(4) Paroi C dans le croquis de tombe de *RB.*, 1905, p. 81.

L'amulette judéo-araméenne que M. Schwab a fait connaître il y a peu de temps inaugurait une nouvelle série, celle-là, semble-t-il, plus spécialement « syrienne », s'il ne faut pas dire « palestinienne ». Cette « lamelle d'argent, enroulée dans un petit tuyau de bronze, et portant, au repoussé, plus de 37 lignes d'écriture hébraïque », aurait été trouvée « dans une tombe des environs d'Alep » (1). Peu après, M. R. Gottheil en signalait d'un seul coup huit semblables en des collections publiques ou privées à New-York (2) : sept, à inscriptions judéo-araméennes, provenaient « de tombes creusées dans le roc » à Irbîd en Transjordane; la 8e, en grec, aurait été trouvée aussi dans une sépulture à Beisân. Aucune reproduction n'est jointe à cette note trop sommaire; on fait savoir seulement qu'il y a sur l'une « quatre ou cinq lignes de signes cabalistiques... complètement inintelligibles » (3). M. Gottheil conclut que ces amulettes « étaient probablement enterrées avec les personnes qui les avaient portées » (p. 152).

Plus vraisemblable peut-être est l'hypothèse qu'elles étaient enfouies sans relation avec les morts en des hypogées dont l'accès demeurait facile. Cette déposition usuelle quand il s'agissait de formules d'exécration (4), *devotiones*, se concevrait en somme assez bien pour des talismans prophylactiques. Pour conjurer les maladies de toute nature c'est aux démons qu'il fallait s'en prendre pour en paralyser les maléfices. Or, d'après le Talmud, l'obscurité est leur do-

(1) *Journ. as.*, 1906, I, 5. Cette provenance, alléguée par les correspondants de M. Schwab, n'a rien d'anormal et peut être acceptée dans la mesure où ses correspondants l'estiment eux-mêmes certaine. Depuis la découverte des stèles de Neirab et de quelques autres documents intéressants quoique de moindre importance, les « environs d'Alep » sont un cliché favori dans les indications de provenance fournies au client par les brocanteurs d'antiquités Il y a donc lieu à contrôle de cette origine syrienne assignée à une pièce si étroitement apparentée au groupe palestinien qui va être indiqué.

(2) *Notice sur les amulettes judéo-araméennes; Journ. as.*, X, IX, 1907, pp. 150-2. « Cinq sont sur une plaque d'argent; deux sont en or; et une en bronze » (151). Elles étaient roulées et dans un cas « l'étui d'or est conservé intact ». La découverte aurait été faite « par un Monsieur Aziz Khayat », en qui M. Gottheil semble avoir pleine confiance, au point même de soupçonner que l'amulette des « environs d'Alep » proviendrait « du même fonds », c'est-à-dire de Beisân et Irbid. « Monsieur Azîz Khayat », — ou je me trompe fort, — n'est que le dernier vendeur, mais pas l'auteur de la *découverte* des pièces arrivées à New-York. Les villes choisies pour l'étiquette de provenance sont *probables*, rien de plus, surtout Irbid, dont le nom a, je ne sais pourquoi, toute faveur chez les commerçants d'antiques.

(3) *L. l.* Le moindre bout de croquis eût mieux valu pour l'étude.

(4) Cf. Bouché-Leclercq, *Devotio*, dans le *Diction.* de Daremberg-Saglio : la pièce. était placée « sous la garde du mort et à la portée des divinités infernales ». Dans les formulaires on spécifie parfois l'ensevelissement dans une tombe fraîche ou vieille (Thompson, *MS. I*, 7, 20; *II*, 29), dans un tombeau juif (*I*, 8), ou simplement dans un cimetière (*PSBA.*, 1906, p. 79 pour un talisman moderne).

maine, les cimetières sont leur séjour de prédilection (1); rien donc de plus naturel que de jeter en des sépulcres les conjurations destinées à *lier* ces génies néfastes.

Comme dans le talisman Schwab, la langue employée dans le texte d'Amwâs relève de ce dialecte judéo-araméen qui fut courant en Palestine aux premiers siècles de notre ère. M. Schwab a proposé pour son document le IVe ou le Ve siècle. La comparaison du nouveau texte avec ses fac-similés tendrait à indiquer une époque un peu plus archaïque. Les *apices* des lettres beaucoup plus accentués, les formes plus apparentées aux épigraphes des ossuaires et à l'inscription des Benê Khézîr autorisent apparemment une attribution au IIIe siècle. Les données fermes sur l'évolution de l'écriture hébraïque à partir du début de notre ère sont pourtant trop rares encore pour fonder un diagnostic paléographique très confiant. D'autant qu'on aurait pu à la rigueur faire assez tard de l'archaïsme épigraphique dans les amulettes comme on en faisait sur les monnaies hasmonéennes ou celles dela seconde insurrection juive. A l'appui d'une origine relativement haute n'y aurait-il pas à faire valoir le titre même de notre talisman? Pour désigner les amulettes la littérature talmudique avait un terme spécifique, celui-là même qu'on lit en tête de l'amulette de M. Schwab : קמיע (2). *Mésèg* employé ici dans la même situation trahit peut-être une époque où le rituel magique n'était pas encore déterminé avec la rigidité ultérieure. La publication des autres documents signalés fournirait un utile contrôle à cette hypothèse.

Malgré son fâcheux état, le talisman de la collection Clark développe avantageusement déjà nos informations sur ce chapitre nouveau de l'archéologie palestinienne. Sa provenance est connue avec certitude, sa date avec une satisfaisante approximation. Sa présence n'est pas pour surprendre en cette Emmaüs ressuscitée de ses cendres au début du IIIe siècle et devenue rapidement la cité brillante de Nicopolis. Une libérale administration romaine y laissait place comme ailleurs à des groupes divers. Quelques trouvailles épigraphiques y ont attesté une communauté Samaritaine (3). Le chiffon de feuille d'argent qui vient de nous retenir si longuement avec ses grimoires semble attester au-

(1) *Talm. Jérus. : Troumôth* (t. III, p. 4 trad. Schwab), on « couche au cimetière pour se mettre en relation avec les démons ». Cf. le démoniaque de saint Marc 5 3 habitant dans les tombeaux.

(2) Cf. L. Blau, *Amulet; Jewish Encycl.*, I, 546; Schwab, *PSBA.*, 1890, p. 316; Davies, *Magic...*, p. 56. Étymologiquement קמיע doit signifier une « chose qu'on porte suspendue », ou qui est « liée à quelqu'un ». Il n'est donc pas à propos de traduire le mot par « camco » comme le fait par ex. M. Nash, *A hebr. Amulet; PSBA.*, 1906, p. 183.

(3) Inscription bilingue, gr. et sam., sur un chapiteau et 2 inscr. samar. scripturaires.

jourd'hui que des Juifs aussi devaient y vivre et y trafiquer, puisqu'ils pouvaient s'y adonner à leurs superstitions et à la magie. L'induction néanmoins demeure hypothétique, puisque aussi bien l'amulette pouvait avoir été écrite pour un gentil, voire pour un chrétien. M. Burkitt (1) rappelait naguère l'attention sur une homélie syriaque attribuée à saint Éphrem contre *les mages, les incantateurs et les devins*. L'orateur s'y plaint que des clercs eux-mêmes n'aient pas horreur de recourir aux offices des magiciens et que beaucoup de fidèles s'encombrent d'amulettes sataniques. Et à bien entendre ses paroles, il a l'air de confondre sorciers et Juifs. Ce dont se plaignait l'homéliste syrien du milieu du ve siècle environ, à savoir que les chrétiens se laissaient prendre aux pratiques superstitieuses des Juifs et tromper par leurs théories démonologiques, se produisait déjà au temps d'Origène, au moins pour des chrétiens mauvais teint. Origène en effet a discuté longuement contre Celse les fantasmagories de cette démonologie juive. Le soin qu'il a pris d'une telle réfutation donne à entendre que les rêveries malsaines de Celse faisaient des victimes et que les sortilèges étaient en honneur dans la Palestine du temps (2). A supposer toutefois que Šamrallah d' 'Amwâs ait pu être même un chrétien, son talisman, écrit par un magicien juif, paraît bien attester que les Juifs exerçaient là leur influence s'ils n'y étaient pas eux-mêmes établis.

De toute façon la petite amulette de la collection Clark demeure une indication intéressante et valait d'être livrée à l'étude.

H. Vincent, O. P.

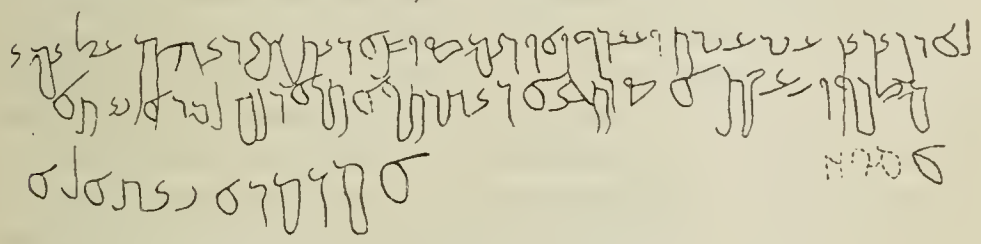
(1) *PSBA.*, XXIII, 1901, p. 77 s. L'homélie en question est attribuée plutôt à Isaac d'Antioche, vers 450.

(2) On a vu plus haut que l'historien Josèphe en faisait déjà un titre de gloire à Salomon. Il atteste ailleurs (*Guerre...*, II, **8**, 6,7) que les Esséniens exerçaient à ce sujet une sorte de monopole, se liant par serment à ne révéler jamais au dehors le fond le plus secret de la magie, à savoir, τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα. D'ailleurs, de l'aveu même des savants israélites, « The use of amulets was wery extensive in the rabbinical period » (Blau, *op. l.*).

II

EPIGRAPHIE NABATÉENNE (1)

Le texte suivant figure dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars II, n° **235**. Il a été étudié et reproduit d'après une copie de Doughty (1), le seul document qu'on en possédât. Nous en avons fait une photographie et deux nouvelles copies contrôlées sur place. La lecture qui résulte du nouveau fac-similé diffère sur quelques points de celle du *Corpus;* déjà MM. Clermont-Ganneau et Lidzbarski (2) avaient proposé certaines rectifications qui se trouvent en partie justifiées. Ce graffite se trouve dans une gorge du djébel et-Ṯlib débouchant en face de Qaṣr el-Bint à une hauteur inaccessible, de sorte qu'on ne peut y pénétrer que par le nord, du côté du Diwân. Il est gravé sur la paroi orientale de la montagne à cinq à six mètres du sol, mais une saillie du rocher un peu en dessous, sur laquelle on peut réussir à grimper, permet de l'étudier de très près. Ses deux premières lignes ont environ trois mètres de long et les lettres mesurent de $0^{m},10$ à $0^{m},15$ de haut; elles sont généralement nettes, de sorte que la lecture matérielle ne souffre pas de difficulté sérieuse.



Nous transcrivons (3) :

ר

1 לא דכורין עבדעבדת ועידו ואודימס ושארית חיריהם על יבו
2 מלכו ובעפת אסרתגיא די חדתו אתרא דנה לבורא ביתא
3 א... אבור בורא ביתא לא

(1) Voir *R.. B.*, avril 1908, p. 241.
(2) Clermont-Ganneau, *Recueil...*, IV, p. 110, note 2. — Lidzbarski, *Handbuch...*
(3) La lecture du *Corpus* est ainsi conçue :

A לא דכורין עבדעבדת ועירובא ותבס ושאריתה בניהם על יבו
מלכו ועבין אסרתגיא די חדתו אתרא דנה לבורא ביתא
? ? ?
אבותא
B אבור בורא ביתא לא.

1. *Oui! Que soit rappelé le souvenir de 'Abd'obodat et de 'Aydou et de Eudaimos (?) et du reste de leurs affranchis aux jours de*

2. *Malikou et de Ba'afat stratèges, qui ont consacré ce lieu au Seigneur de la maison.*

3. *Le Seigneur de la maison a dit : Oui!*

L. 1. לא, que nous retrouvons en tête de quelques autres graffites doit être l'équivalent de בלי ou בלא, ainsi que l'ont noté les éditeurs du *Corpus*. Cette dernière particule rapprochée par Rubens Duval de l'arabe بَلَى pourrait dériver de באלהא (1), mot qui rappelle à son tour l'exclamation si fréquente dans les conversations arabes, وَاللّٰهِ! qui marque l'affirmation et l'étonnement. — עידו. Une des inscriptions funéraires de Ḥegrâ (*CIS.*, II, **221**, 1) fait mention d'un עידו, héparque, qui devait être un des notables de la cité, mais rien autre n'autorise à croire qu'il soit question ici du même personnage. — La lettre suivante est un ו avec une boucle minuscule analogue à celle du ו qui accompagne מולכו, l. 2. Il est rejoint dans le bas par la queue d'un א avec laquelle il fait corps et c'est ce qui l'a fait prendre pour un ב dans la copie de Doughty qui n'avait pas tenu compte du petit crochet supérieur. — אודיבוס, la terminaison indique un mot d'origine étrangère, très probablement grec. On pourrait songer à Εὔδαιμος ou Ὥριμος. — שארית, déjà supposé par Clermont-Ganneau et Lidzbarski, ne peut faire doute. — חיריהם, la lecture בניהם paraît absolument impossible; il n'y a pas de נ même dans la copie de Doughty. Le ח et le י liés ensemble sont assez caractéristiques pour qu'on ne puisse guère y voir autre chose. Pour le mot חיריהום, cf. syriaque ܚܪܝܐ, écrit quelquefois aussi ܚܪܝܐ, dont le vrai sens est *liberi, optimates* et non point *liberti*. Néanmoins cette dernière signification n'est pas inconnue non plus (2) et elle est même préférable dans le texte. Le suffixe pluriel doit se rapporter aux deux premiers personnages; le troisième individu serait un de leurs affranchis. Il n'y a

(1) *CIS.*, II, **235**, dans les notes explicatives.

(2) Par exemple : ܚܪܝܐ ܕܥܒܕ, Judith, **16**, 20, égale « *libertæ* »; cf. encore Jér. **34**, 9, 10; I Macc., **10**, 33. Il est intéressant de noter que la racine arabe حرّ, correspondant au syriaque ܚܪ d'où provient ܚܪܝܐ, a comme premier sens « devenir libre » en parlant d'un esclave. On a déjà rencontré en nabatéen et en palmyrénien בר חרו que tout le monde traduit par « affranchi ». *CIS.*, II, **161**; Cook, *North-semitic Inscriptions*, n. 135. — חיריהם ferait songer aussi à l'arabe خَيِّر « bon, vertueux »; mais, dans ce contexte, le premier rapprochement aura sans doute toutes les préférences.

rien d'étonnant à rencontrer chez les Nabatéens les mêmes classes de la société qui existaient à cette époque dans le monde gréco-romain avec lequel ils étaient en relations continuelles. Nous avons cru découvrir dans une autre inscription la mention de « clients ».

L. 2. בעפת, on ne peut pas ne pas tenir compte du signe qui précède le ע et il est difficile de l'interpréter autrement que comme un ב; la dernière lettre paraît bien être un ת, ainsi que l'avait soupçonné M. Clermont-Ganneau; quant à la précédente, nous y voyons פ et non la première partie d'un מ. Peut-être essaiera-t-on de lire בעות (cf. بعث, Ibn Dor., p. 147), mais le ו n'est jamais lié à la lettre suivante et de plus la boucle du signe en question est plutôt celle d'un פ que celle d'un ו. בעפת pourrait être pour בעלבת à décomposer en בעל פת (cf. syr. ܦܬ et ar. فت, « broyer »). Les deux stratèges semblent avoir eu le commandement en même temps, ce qui est un fait nouveau à Ḥégrâ. Il est surprenant en outre que l'inscription soit datée des stratèges et non point de l'année du roi. Ce ne serait peut-être pas cependant une raison suffisante pour la croire postérieure à l'anéantissement du royaume de Nabatène. — חדתו, le sens premier de ce verbe est « renouveler, restaurer ». Dans ce recoin, il n'y a trace d'aucune construction ni d'aucun monument taillé dans le roc; on ne voit donc pas très bien ce qu'il aurait pu s'agir de remettre à neuf, à moins qu'on ne fasse allusion simplement à la restauration d'un culte ancien et non point à la réparation d'un édifice quelconque. Le verbe חדת pouvant signifier aussi « consacrer » ou « dédier », il serait assez naturel de le prendre avec cette dernière acception. — לבורא בותא, le *Corpus* traduit : *domino domus,* c'est-à-dire au dieu auquel le sanctuaire, qu'on supposerait être une sorte de chapelle, aurait été consacré. Mais il ne faut pas oublier que s'il y a là un sanctuaire, il n'y a cependant aucun vestige de quelque monument que ce soit. בותא se dit très bien d'un temple ou maison sacrée, mais le mot peut-il s'appliquer aussi à n'importe quel lieu de culte sans qu'il y ait le moindre édifice? C'est peut-être difficile à admettre. Dès lors on se demande s'il ne faudrait pas donner un autre sens à l'expression בורא בותא, y voir, par exemple, une sorte d'épithète s'appliquant à une divinité bien déterminée, à supposer qu'il s'agisse vraiment d'une divinité comme cela paraît plus que probable (1).

Dans ce cas, בותא pourrait avoir un sens tout à fait général, ou tout au contraire viser un temple bien connu de tous et dont le Seigneur était la divinité principale vénérée dans ce sanctuaire. Ce

(1) Un graffité voisin de celui-ci semble identifier ce בורא בותא avec *Allat* (?).

temple, cette maison, serait-ce le Diwân de Médaïn Ṣâleḥ? Ne serait-ce pas la Ka'aba de la Mecque (1)? On peut multiplier les hypothèses, quoique ces dernières ne soient pas dénuées de vraisemblance. — אתרא דנה, sur les différents sens duquel il y aura lieu de revenir, vise sans doute ce fond de gorge retiré qui eût été consacré tout entier au « Seigneur de la maison » dont font mention encore deux textes voisins.

L. 3. Il n'y a pas à tenir compte, croyons-nous, des quelques signes qui figurent au début de la ligne. Ils ne sont point effacés, mais n'ont jamais été gravés complètement sauf le premier. Cet א mis en tête ferait supposer que le graveur avait commencé ici sa phrase renvoyée ensuite plus loin par suite d'un défaut de la pierre. Cependant comme les trois caractères qui viennent après ressemblent fort peu au reste de l'inscription, cela pourrait bien être l'œuvre d'une autre main. — La lecture des derniers mots est sûre, quoique l'interprétation reste toujours fort problématique. Les éditeurs du *Corpus* y ont vu la réponse du dieu; c'est encore l'explication la plus satisfaisante.

A. J. et R. S.

(1) Voir dans le *Kit. el-Ag.*, II, **80**, 21, l'expression رب الكعبة. — Nous croyons retrouver בירא בותא, en compagnie de 'Uzza, dans un graffite nabatéen provenant de Pétra, publié par M. Torrey dans le *Journal of American oriental Society*, 1907, p. 349 ss. L'interprétation que l'éminent professeur donne de ce texte nous paraît sujette à caution. Nous lirions la fin de la ligne 1 : לעזא ובורא בותא.

CHRONIQUE

LES FOUILLES ANGLAISES A GÉZER.

Les trouvailles du semestre août-février 1907-1908 (1) font à nouveau la preuve que la Société de *Palestine Exploration* a fait le plus heureux choix en attaquant *Tell Djézer*. Pour qui suit les travaux d'un peu près, elles font aussi la démonstration importante que ce chantier est dirigé selon une excellente méthode archéologique et avec une conscience égale à la compétence technique. C'est la fidélité rigoureuse de M. Macalister au procédé de déblaiement en larges sections verticales, son attention toujours en éveil au plus léger détail et sa persévérance inlassable qui valent à l'archéologie palestinienne une de ses plus remarquables conquêtes : le grand tunnel de roc descendant à une source au cœur même du coteau de Gézer. L'orifice en a été découvert au fond d'une tranchée plutôt pauvre en trouvailles et dont la moitié inférieure — soit plusieurs centaines de mètres cubes de terre — n'avait fourni aucun document archéologique. Un simple chasseur de *curiosités* antiques eût abandonné un sol aussi ingrat. La récompense du fouilleur de Gézer s'est trouvée sous les dernières couffes de terre mettant le roc à nu sur l'étendue complète de la tranchée. Une cavité quadrangulaire longue de 11 mètres sur une moyenne largeur de $4^{m},50$, observée à la surface du roc, a été vidée sur ses 8 mètres de profondeur, malgré l'appréhension d'explorer sans fruit un réservoir banal : c'était l'accès du tunnel, tout entier envahi lui-même par les terres coulées, complètement vidé en quatre mois d'effort et aujourd'hui de nouveau remblayé en partie par un éboulement.

Vu d'un coup d'œil général, le tunnel de Gézer est une galerie large de 4 mètres, haute de 7 mètres sous voûte, descendant par un angle de 38° à une trentaine de mètres de profondeur. De larges gradins occupent le sol de la galerie sur toute son étendue et rien qu'à observer de quelle extraordinaire sorte ces 84 marches ont été usées sous les pas, on a l'impression d'une circulation active et extrêmement prolongée sur ce monumental escalier. Les parois sont verticales sur la moitié

(1) 16e et 17e comptes rendus; *QS.*, 1908, pp. 13-25, 3 pl. et 6 fig.; pp. 96-111 et 8 fig.

environ de la hauteur. Des cavités pratiquées à divers intervalles et de dimensions inégales peuvent être des trous d'échafaudage durant la percée, mais plutôt des appuis où fixer la main pour faciliter l'ascension ou la descente avec un fardeau sur les marches glissantes; il est possible que la chute accidentelle d'un nodule de silex, comme il y en a beaucoup dans ce banc calcaire, ait causé quelqu'une de ces cavités. Enfin l'une ou l'autre a pu être destinée, comme le suggère le savant explorateur, à recevoir des ex-voto au génie de la source. Une voûte en berceau, d'un tracé admirablement régulier, raccorde les parois. L'inclinaison est continue. Au premier tiers de la longueur la voûte présente un décrochement de $0^m,20$ à $0^m,25$, prolongé le long des parois et constituant une sorte d'arceau d'exécution plus soignée. Au second tiers, nouveau décrochement moins régulier. On entre dans un banc de roche beaucoup plus dure et le tunnel, quelque peu rétréci, est d'une exécution moins finie. M. Macalister s'est persuadé, sur des indices techniques enregistrés par son examen minutieux, que cette excavation gigantesque en plein roc a été pratiquée avec des outils de silex (1). Il n'exagère rien en notant qu'il est difficile de la décrire de manière assez précise, même avec des vues photographiques, et qu'il faut avoir mesuré du regard l'imposant effet du tunnel, vu du niveau de la source ou du sommet de l'escalier, pour en avoir l'exacte impression. Une spacieuse caverne se développe au delà de la source. L'exploration en était aussi dangereuse que pénible, car elle avait été envahie par la boue et ses parois crevassées par quelque tremblement de terre ne donnaient aucune impression de sécurité. Moyennant un système ingénieux et hardi de tranchées, il a été possible de se rendre compte que la caverne est sans doute entièrement naturelle et isolée.

Les découvertes réalisées dans le déblaiement prouvent que l'orifice du tunnel a été obstrué vers le XIVe siècle et complètement perdu de vue. En évaluant à quatre ou cinq siècles l'intervalle exigé par le classement des débris et surtout par l'usure extrême de l'escalier, l'origine du monument se trouve reportée vers le XIXe siècle avant notre ère. Mais si cette date extrême ne peut encore être établie avec certitude, il est néanmoins hors de doute que le tunnel existait au XVe siècle, en pleine période cananéenne. Et ce qui en

(1) On ne s'empressera pas de crier au prodige ou à l'invraisemblance. En deux visites je n'ai pu aboutir à une certitude à ce sujet, quoique les indices signalés par M. Macalister m'aient impressionné. Tout le monde a d'ailleurs en mémoire les extraordinaires travaux exécutés avec un simple outillage de silex dans l'Égypte préhistorique ou des premières dynasties. On sculptait même les pierres dures avec des gouges et des ciseaux de silex.

rehausse l'intérêt, c'est qu'il paraît bien avoir été exécuté dans un simple but utilitaire, pour atteindre une source. C'est un élément de la fortification primitive de Gézer, qu'il s'agissait d'approvisionner d'eau vive à l'intérieur de ses remparts. Même avec l'outillage de nos jours, un tel labeur ne serait pas entrepris sans nécessité urgente ; et le fait qu'un ingénieur cananéen plus vieux que le XVe siècle ait eu la hardiesse de concevoir un tel plan et la science de le tracer ouvre un jour inespéré sur le degré de culture de Canaan à cette époque. Hier encore on soupçonnait à peine la possibilité d'une civilisation réelle antérieure aux Hébreux sur ce sol; quelques historiens parlent même volontiers encore de « primitifs » ou de « mentalité primitive » à propos des populations historiques de Canaan (1). Ces soi-disant primitifs se révèlent ainsi singulièrement bien doués pour faire face aux exigences pratiques de la vie.

M. Macalister a pensé que l'ingénieur de Gézer avait d'abord en vue d'aménager quelque issue secrète pour sortir de la ville en cas de siège; la source rencontrée accidentellement aurait fait abandonner le premier projet. Il a mis en relief les raisons qui, du point de vue pratique moderne, sembleraient exclure l'hypothèse d'un forage, à la recherche de l'eau : augmentation énorme du travail d'installation, difficultés pratiques du transport de l'eau sur cet escalier sans fin et devenu à la longue réellement dangereux. Avec toute la réserve qui s'impose en pareil sujet, j'inclinerais cependant plutôt vers cette hypothèse d'une simple descente à l'eau. Comment on en pouvait soupçonner la présence, il y a sans doute lieu de le rechercher. En fait, et malgré toute la difficulté alléguée, la circulation a été intense sur l'escalier; ce n'est donc point cette difficulté qui doit entrer beaucoup en ligne de compte dans la détermination de l'origine du monument. Quant au travail de forage plus considérable, il était aussi plus facile à exécuter que le puits vertical, et dans l'antiquité l'économie de temps et d'effort paraît avoir été généralement secondaire. Sans compter qu'il n'est pas facile d'accorder avec l'idée d'un passage secret la situation choisie pour l'amorce du tunnel et le commencement de sa marche au cœur de la montagne. Les érudits auront aussitôt en mémoire beaucoup de tunnels fameux : aux entrées de Kérak, sur la colline du temple à Boghaz-Keuï, dans le réseau hydraulique de Samos, etc. Les palestinologues songeront de préférence aux excavations de *Beit-Dje-*

(1) Voir par exemple M. R. Dussaud, *Rev... hist. des religions*, LV, 1907, p. 354, à propos de la religion des peuplades cananéennes du second millénaire, entre le XXe et le XIIe siècle.

brîn, au tunnel d'Ézéchias à Siloé, et surtout au tunnel vertical de la fontaine de Gihon = *Oumm ed-Darâdj* à Ophel (1). C'est en effet avec ce dernier que le tunnel de Gézer a le plus d'analogie, quoique l'ingénieur cananéen de Jérusalem ait été beaucoup moins audacieux que celui de Gézer. On voit tout de suite la portée indirecte de la découverte de M. Macalister pour éclairer le problème obscur encore du צור qui joue un rôle si important dans la prise de Jérusalem par David et dans la localisation de la ville antique (2). Les folk-loristes rappelleront probablement, pour y chercher quelque rapprochement ingénieux, le cycle des légendes du déluge et de son *tannour* sur les pentes de Tell Djézer, légendes que signalait naguère M. Clermont-Ganneau et qui ont toujours grand crédit dans la région. M. Macalister a d'ailleurs tout le premier saisi les attaches probables du tunnel avec les détails inconsciemment stéréotypés dans l'imagination populaire d'où sont nées les légendes du déluge, d'une communication souterraine entre une source de Gézer et la grande citerne *bîr el-ʿAnezîyeh* à Ramleh, et surtout cette si curieuse histoire du canal de la fille du Pharaon racontée par un vieillard d'Abou Choucheh : la fille du Pharaon est épousée par Salomon; elle va habiter *Lâtroûn* et il lui arrive de la mer un présent qui flotte jusqu'à *Djâzer,* localité que le bon vieux conteur ignore parfaitement, car pour lui son village est Abou Choucheh et si le ouély s'appelle *el-Djézary,* cela ne l'éclaire d'aucune façon sur la désignation antique du lieu. En quelques remarques très suggestives le savant explorateur a fait ressortir la portée considérable de ces rapprochements pour éclairer ce qu'il appelle d'un mot heureux les « fossiles historiques » dans la plus inintelligente tradition populaire.

A côté de cette découverte de tout premier ordre, quelques objets de détail méritent de fixer l'attention. Un fragment de très beau cartouche royal égyptien ramassé dans le strate israélite évoque assez naturellement le souvenir du beau-père de Salomon et son intervention dans les affaires de Gézer, *I Rois,* IX, 16 ss. Par malchance la plaquette d'argile était brisée et le protocole entier n'a pu être reconstitué.

(1) Warren, *Recovery of Jerusalem,* p. 248 ss. ; Vincent, *Canaan,* p. 27.

(2) *II Sam.* 5, 8. Comparer à cette capture de la citadelle de Sion par un souterrain ce que la tradition classique racontait de l'enlèvement du *Palladium* dans la citadelle de Troie : *Diomedes et Ulixes, ut alii dicunt cuniculis, ut alii cloacis, ascenderunt arcem et occisis custodibus sustulere simulacrum* (Servius, *Comment. in Æneid.,* II, 166). Même ruse, en 359, faillit livrer aux Perses la place forte d'Amida = *Diarbékir* sur le Tigre. Un souterrain permettait d'aller en secret puiser au fleuve; quelques soldats perses, guidés par un transfuge, s'y introduisent la nuit, pénètrent dans la place et causent une très vive alerte (Ammien Marcellin, XIX, 5, éd. Didot-Nisard, p. 112).

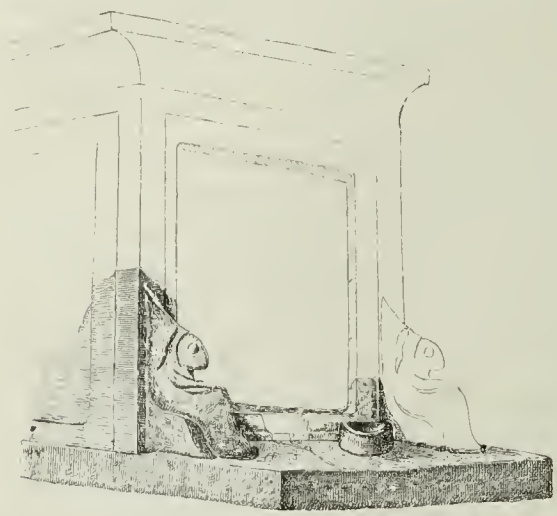
Autre tesson de belle prise : un fond de vase ramassé dans le tunnel. On y voit très clairement l'empreinte d'un tissu de jonc ou de paille, — probablement le fond d'un panier, ou un morceau de natte tressée en spirale, dont le potier s'est servi pour modeler son argile —. Aucune attribution chronologique n'est encore proposée, sinon que la trouvaille dans le tunnel implique une date antérieure au XIIIe siècle et il y a lieu de supposer une antiquité beaucoup plus reculée, car le tesson de Gézer est d'une frappante analogie technique avec des tessons archaïques ou préhistoriques signalés en Troade ou dans l'Élam (1).

C'est en argile encore qu'un potier cananéen a modelé ce que M. Macalister a très judicieusement reconnu être une représentation de temple. Sur une large base rectangulaire, l'ouvrier a réservé d'abord une petite plate-forme vide, représentant sans doute la cour du sanctuaire. Au fond devait être érigée la façade percée d'une très large porte à encadrement rudimentaire et ornée aux angles de pilastres en saillie à la base desquels un personnage était assis. Tout un côté et le couronnement entier de la façade ont disparu, ainsi que les murs latéraux. Ce qui reste du monument permet toutefois de s'en faire une idée d'ensemble assez approchée sans doute, grâce à la documentation graphique heureusement fournie. Aux angles intérieurs formés par les montants de la porte et le seuil un peu en retrait et en relief, deux petits godets, en argile comme tout le reste, jouent manifestement le rôle des grands vases à ablutions placés à l'entrée des temples antiques (2). L'objet a été trouvé parmi les décombres du XXe siècle environ et les détails à enregistrer en son étude sont favorables à cette attribution. Le plus caractéristique est apparemment la petite représentation humaine à la base du pilastre conservé. On se gardera d'en rapprocher les figures diverses qui supportent directement les piliers eux-mêmes en mainte représentation de l'ancien art oriental. Tout au plus serait-il à propos de rappeler ici les génies ou les sphinx gardant l'entrée des temples ou des palais. Mieux en situation comme analogie plastique serait apparemment ce curieux débris

(1) Les citations dans *Canaan*, p. 309, n. 1, fin. (Ligne 5 e. b. on lira WINNEFELD au lieu de WINNEFOLD). Et puisque j'en suis à améliorer cette note, je signalerai que les premières fouilles de Jéricho ont fourni un joli débris de vase archaïque avec incrustations de matière blanche. Le tesson est au musée municipal de Jérusalem. Pour ce qui regarde l'influence de la vannerie non plus sur le moulage même ou la fabrication des vases, mais sur la décoration céramique peinte dans l'Égypte archaïque, voir les riches indications de M. CAPART, *Les débuts de l'art...*, pp. 100-104.

(2) Peut-être aussi vases à libations comme c'est le cas évident pour la jarre posée devant une déesse, sur un cylindre chaldéen du Louvre; cf. HEUZEY, *Les origines...*, p. 93.

de vase ou de support cylindrique découvert à Tello, dont la base paraît soutenue par une galerie de personnages exactement dans la pose de celui de Gézer (1). Ce qui frappe surtout dans cette figure, où l'on ne distingue au premier abord qu'un magot, c'est la forme conique de sa coiffure et, plus encore, le développement exagéré de son nez flanqué de deux pastilles d'argile représentant les yeux. Ce nez est à tel point proéminent qu'il écrase tout à fait le profil du front et dévore la partie inférieure du visage, ne laissant place ni à la bouche ni même au menton. La figure prend ainsi une vague apparence de bec trapu d'oiseau de proie. Or les savants se sont dès longtemps aperçus qu'il y avait là un trait bien déterminé des plus anciennes représentations humaines dans l'art chaldéo-babylonien en particulier (2). Dans le rapide aperçu d'une chronique, ce n'est pas le lieu d'aborder un examen approfondi de cette figure. Sa coiffure spécialement devrait aussi être étudiée, ainsi que l'ensemble de la pièce. A l'appui de l'hypothèse qu'il s'agit d'une représentation de temple, on peut rapprocher le bas-relief assyrien montrant une façade de sanctuaire décorée de



Modèle de temple en terre cuite. Diagramme restauré; d'après les croquis de M. Macalister, *QS.*, 1908, p. 21 s.

(1) De Sarzec et Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, p. 161 s., pl. **21** 5; cf. Perrot et Chipiez, *Histoire...*, II, 602 s., fig. 294.

(2) Voir surtout Heuzey, *Les origines orientales de l'art*, I, 31, 54, 88 et dans les *Découvertes en Chaldée*, le commentaire archéologique des pl. **1-7**, *passim*. Cf. Allotte de la Fuye, *Les sceaux de Lugalanda...; Revue d'assyriologie et d'arch. orient.*, VI, 1907, pp. 111, 114, 116, fig. 1a. M. Ed. Meyer, dans son importante et très suggestive étude, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, 1906, pp. 61, 77 ss., 89 et nomb. fig., a insisté peut-être plus que de droit sur cette particularité pour en faire un trait ethnographique à l'appui de sa distinction entre race sumérienne et race sémitique d'après les monuments. Il admet (p. 91) le principe que ces traits généraux — nez exagéré, œil disproportionné — sont le fait de tous les premiers essais de figuration humaine; mais il n'en conclut pas moins (p. 92) à une distinction possible sur les monuments archaïques entre Sumériens et Sémites au nez également proéminent et souvent busqué chez les uns et les autres, quoique toujours charnu dans le type sémitique, effilé et mince au contraire dans le type sumérien. Le principe est vraiment trop ténu. La figurine de Gézer a bien chance de représenter un Sémite et pourtant on notera le profil aminci de son nez. Même observation sur la figurine préhistorique (?) d'Abou-Ghôch (*Canaan*, p. 156, fig. 100).

pilastres avec deux personnages affrontés devant la porte et deux grands vases un peu en avant de la façade (1).

Signalons encore une statuette grotesque en argile peinte découverte à proximité d'un tesson de porcelaine émaillée décoré du cartouche de Ramsès III. On étudiera dans les graphiques la description excellente de M. Macalister. Je n'en veux noter qu'un seul détail. Un gros trou rond perce le buste de part en part en pleine poitrine. Le savant fouilleur s'est bien rendu compte qu'il y avait là l'indice d'une cheville fixant la statuette contre quelque mur. On sait que c'était un usage attesté en Babylonie par d'intéressantes découvertes d'offrir dans les sanctuaires en vogue des figurines munies de trous analogues à celui de la statuette de Gézer et qui servaient simplement à les fixer (2). Cette interprétation est sans doute applicable à diverses statuettes munies de perforations assez semblables, où l'on s'est trop hâté de chercher une indication anatomique (3).

Dans la couche israélite du XIe-Xe siècle a été ramassé un moule à bijoux, imitation probable de joaillerie chypriote dans quelque atelier local (4).

Beaucoup plus remarquable est la constatation d'un sacrifice symbolique de fondation. Sous un angle de maison du XVe siècle, une grande jarre, identique à celles où gisaient les enfants sacrifiés dans le haut-lieu, contenait un assortiment de lamelles d'argent et de bronze découpées en formes humaines et en manière de petits vases. Une figurine plus grande et mieux caractérisée doit être la victime en effigie; le reste représente son personnel et ses approvisionnements à la façon des anciens mobiliers funéraires. Il n'est guère douteux en effet qu'il ne s'agisse d'un sacrifice figuratif. Le choix de la matière employée pour les figurines avait sans doute quelque raison magique ou simplement prophylactique. Cette victime en miniature atteste la réalité brutale d'une pratique désormais inutilement contestée.

(1) Cf. PERROT et CHIPIEZ, *Histoire...*, II, p. 410, fig. 190.

(2) Cf. la statuette de bronze publiée par HEUZEY, *Les origines...*, pl. VIII et la dédicace étudiée par THUREAU-DANGIN, *Rev. d'assyr...*, VI, 1907, p. 133 s. Dans sa courte note provisoire, M. Heuzey attire l'attention sur les trois « trous d'ajustement ». L'usage de ces dédicaces s'est conservé dans le monde gréco-romain et des textes épigraphiques très précis sont venus en faire la preuve; cf. v. g. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'arch.*, I, 19.

(3) C'est le cas par exemple de la statuette de Sidon publiée par VON LANDAU, *Mitt. vorderas. Gesell.*, 1905, I, pl. VI, et sur laquelle BENZINGER, *Hebr. Archaeologie* ², p. 324, fait reposer sa démonstration que des trous sur les pierres levées représentent les γυναικὸς αἰδοῖα !

(4) Les pièces *a*, *c*, *e*, dans les moulages de M. Macalister dérivent d'un même motif dont *e* est le plus proche. Ce motif paraît être la tête de taureau, si familière dans la décoration égéenne et chypriote. Un parallèle oriental dans *Collection de Clercq*, II, 99.

MOSAÏQUES BYZANTINES. TIMBRES ROMAINS. VARIA.

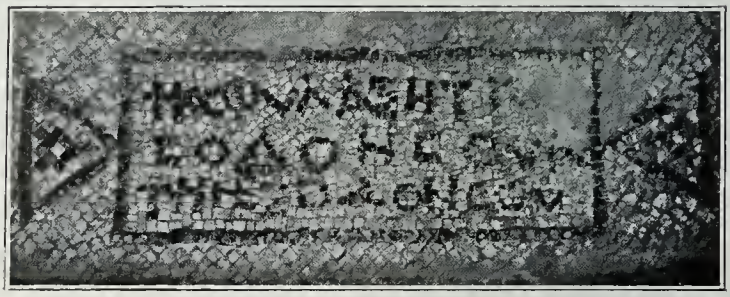
A Jérusalem, les Pères Assomptionistes font exécuter depuis nombre d'années des fouilles considérables sur les pentes orientales de la grande colline. Ce développement très opportun des travaux de MM. Bliss et Dickie a produit des résultats précieux pour l'histoire de la ville depuis l'époque juive jusqu'au Moyen Age. Une documentation graphique et un exposé d'ensemble seront à coup sûr très bienvenus à l'achèvement des travaux. Le R. P. Germer-Durand vient de signaler, en attendant, quelques monuments d'un spécial intérêt (1) et le R. P. G. Jacquemier a eu la bonté de mettre deux de ses photographies à la disposition de la *Revue* (planche I).

I. — D'abord l'épitaphe d'un Étienne dans le pavement en mosaïque d'une chambrette de 3 × 4 mètres environ. Un large cadre à décoration compliquée — chaîne d'anneaux carrés enfilée dans une tresse — délimite un panneau à peu près carré mesurant $1^{m},60$ de côté. D'une haute amphore à panse cannelée s'échappent deux pampres. Leurs rinceaux ornent le fond entier du panneau qu'ils divisent en trois registres à double compartiment sans y introduire la rigidité sèche de sections géométriques. En bas, autour de l'amphore, deux lions adossés se rejettent vivement en arrière, la crinière hérissée et la gueule rugissante. Au centre, un grand lévrier poursuit d'un bel élan une gazelle qui bondit. Entre les deux s'élève de face et à plein vol une colombe (?) qui paraît surgir aussi de l'amphore ou planer sur elle. Le registre supérieur, assez petit, n'était peut-être occupé que par les volutes de la vigne et le développement de ses grappes. Il a disparu, moins quelques insignifiants vestiges des rinceaux sur les bords.

Le dessin est à trois couleurs : rouge, jaune et noir sur fond blanc. Le rouge et le jaune sont quelque peu nuancés; dans la moitié de chaque feuille seulement l'artiste a fait usage en outre d'un gris bleuté très pâle qui tranche avec le noir mat des autres lobes. Les figures sont cernées de noir; le jaune domine pour rendre le pelage des animaux avec de curieuses stries noires qui visent sans doute à exprimer des nuances de poil et divers détails anatomiques. Le rouge frais et gai des pampres met une note claire dans tout le dessin. Les vrilles roulées en spirales et les feuilles à double teinte s'insinuent habilement entre les pattes des animaux pour découper les zones blanches; les lourdes grappes se logent avec symétrie aux angles déterminés par les rinceaux. Malgré la gaucherie du dessin, la composition ne manque pas de

(1) Sous le titre « Glanes épigraphiques » dans les *Echos d'Orient*, 1908, pp. 76-80.

Planche I.



2. Jérusalem. — Inscription en mosaïque.

1. Jérusalem. — Mosaïque funéraire byzantine.

(Phot. dues à l'obligeance du R. P. G. Jacquemier.)

1

2

3

(Photographies du P. Savignac.)

vie. Le galbe de l'amphore n'est pas mauvais, sauf l'attache mal prise du col et la fausse projection de l'orifice. Le raccourci des lions a plus encore dérouté le mosaïste, qui paraît s'être attaché surtout à rendre avec une énergie démesurée les griffes et la tête. Où il a été, tout compte fait, le plus heureux, c'est dans la traduction de ce lévrier qu'il avait eu sans doute plus fréquemment sous les yeux : proportions et mouvement y sont à peu près aussi satisfaisants que le permet ce genre de dessin. Ramassée sur elle-même pour un bond vigoureux qui lui rendra de l'avance, la gazelle apeurée est aussi assez bien rendue, un peu pesante néanmoins et d'une corpulence naïve à défier le lion qui se trémousse au-dessous d'elle. La pose adoptée pour la colombe permettait de donner toute valeur à ses ailes éployées, de mettre bien en relief aussi la *bulle* éclatante attachée à son cou; elle ne laissait pas grande ressource pour exprimer bec et pattes. Le mosaïste s'en est tiré en oubliant les pattes, qu'on pourra supposer collées au corps et perdues sous les plumes dans l'essor de l'oiseau. Le bec est interprété au petit bonheur par quelques cubes noirs alignés dans l'ovale qui représente la tête. Le mosaïcage est excellent, sans affecter une grande finesse, ni, comme de juste, une impeccable régularité. Dans la zone blanche entre le cadre et les murs de la pièce sont semés les bouquets stylisés si usuels dans les mosaïques palestiniennes.

La situation de la petite épigraphe inscrite à l'angle inférieur du cadre est expliquée par l'existence d'une porte dont elle décorait le seuil. On y lit le souhait de bonheur fréquemment adressé au mort dans les épitaphes de langue grecque à des époques très diverses : Εὐτύχ(ε)ι « sois heureux! » à quoi s'ajoute ici un nom malheureusement trop commun en Palestine pour fournir le moindre indice historique : Στέφανε, *Étienne*. Le P. Germer-Durand a établi au mieux le caractère funéraire de la formule et documenté avec soin « Le symbole des sandales, exprimant le départ de ce monde (1) ». Une citerne exiguë, développée au-dessous de la mosaïque, a fait songer d'abord à quelque transformation d'ancien tombeau dans le roc; mais la sépulture byzantine se concevrait aussi bien par un sarcophage sur la mosaïque.

(1) *Op. l.*, p. 77. Peut-être le cas spécial des sandales également en mosaïque dans l'église du Spasme soulèvera-t-il quelque objection. Il a été allégué, on le sait, comme une attestation du sanctuaire consacrant un souvenir de la Passion. L'usage de ce symbole aussi comme ex-voto est en effet trop familier pour que son rôle religieux ne revienne pas aussi promptement en mémoire que son rôle funéraire. Des topographes érudits ne manqueront pas de remettre en relief cette valeur religieuse pour bâtir autour de cet « ex-voto » ou de ce « proscynème » quelque lieu-saint inédit. Un de plus ou de moins en ce genre-là!... Moyennant l'association de l'épitaphe et du symbole il n'y a cependant pas de doute sur le rôle funéraire de tous les deux en cet endroit.

Un autre panneau à ornementation géométrique est dessiné en fausse équerre par rapport au sujet principal. Il précède l'entrée d'une seconde pièce qui n'a pas encore été déblayée et qui ouvrait un peu de biais sur la chambrette au pavement si élégant. De telles négligences d'alignement offusquent beaucoup l'œil moderne habitué à une harmonieuse symétrie et plus d'un savant contemporain éprouverait un sentiment de malaise en pénétrant dans son cabinet de travail où un valet malappris aurait disposé deux tapis à la façon de nos deux panneaux de mosaïque. Les anciens n'y regardaient pas de si près, encore que la dissymétrie ait peut-être été imposée ici par la forme antérieure de la chambre à orner. Les « anciens » dans ce cas, ce sont manifestement des bourgeois hiérosolymitains du VIe-VIIe siècle environ et la chambre ainsi ornée probablement une antique habitation transformée à la basse époque byzantine en une salle funéraire. Le P. Germer-Durand a proposé comme date approximative le « IVe ou Ve siècle de notre ère ». Le IVe siècle est l'époque où l'on exécutait à Jérusalem les travaux somptueux du Saint-Sépulcre et des mosaïques funéraires comme celle de l'Orphée. On est loin déjà de ce grand style et de cette bonne tradition artistique. Pour trouver, parmi les sujets déjà connus, quelque chose de tout à fait comparable à la mosaïque du tombeau d'Étienne, il n'y a qu'à choisir dans le riche répertoire de Mâdabâ. Le plus exact parallèle me paraît fourni par les mosaïques de l'église des *SS. Apôtres* (1). Or cette église a chance de dater de la seconde moitié du VIe siècle; si la date mentionnée dans l'inscription commémorative a été correctement interprétée, il faut dire avec précision l'an 578-9 de notre ère. Une date analogue rendrait bien compte de toutes les particularités de la nouvelle mosaïque de Jérusalem. Tout au plus s'étonnera-t-on peut-être de l'absence de signes chrétiens bien évidents, peut-être aussi de ce choix d'une scène de genre pour décorer un tombeau. Si l'on y tenait outre mesure, il serait possible d'indiquer la croix (2) à travers ce qui reste du pavement historié. Elle précédait sans doute aussi l'épigraphe funéraire, à en juger par la disposition du texte. La colombe qui plane un peu à contresens, quasi sous les pattes du lévrier, produit l'impression d'un motif symbolique chrétien tout à fait familier, introduit là en surcharge dans le vieux carton banal que le mosaïste avait choisi. Aussi bien n'est-il pas plus étrange de rencontrer une telle composition dans un tombeau qu'en une église, et elle se fût adaptée non moins bien à une salle de bain ou

(1) *RB.*, 1902, p. 426 ss. et 599. Dessins encore inédits.

(2) Par exemple à l'intersection des guirlandes de bouquets dans le panneau inférieur.

à une chambre à coucher. L'origine de ce poncif remontait naturellement à de beaux siècles dans le passé et devait être païenne. Le décorateur byzantin qui le recopiait, non sans quelque déformation, sur le déclin du VIe siècle, le marquait seulement d'un symbole chrétien traduisant dans le cas l'idée de résurrection.

II. — A quelque distance de cette intéressante mosaïque une autre, plus petite et plus simple, vient d'être exhumée. C'est un pavement blanc assez grossier, dans une pièce de 8 à 10 mètres carrés au maximum, avec une inscr. grecque au centre dans un cartouche à queues d'aronde (pl. I 2). Le cartouche mesure $0^m,65 \times 0^m,255$. La projection des oreillettes est de $0^m,13$ sur chaque côté et un bouquet stylisé en couvre la surface, égayant de quelques points rouges la monotonie des filets noirs sur le fond banal. On reconnaît au premier coup d'œil en ce texte une citation biblique empruntée au v. 8 du Ps. CXX (héb. CXXI) : Κ(ύριο)ς φυλάξῃ τ|ὴν εἴ|σοδόν σου κ(αὶ) τὴν ἔξοδόν σου. Le futur φυλάξει des LXX a seulement été adapté en formule optative (1), comme l'entendait d'ailleurs la Vg. : *custodiat*.

L'examen du fac-similé fera saisir encore mieux que toute remarque l'inélégance, la gaucherie et l'incorrection de cette courte épigraphe. Il manque la barre d'abréviation usuelle au-dessus de KC. L'*upsilon* a la forme latine, *lambda* en diffère seulement par sa position en sens inverse et par l'adjonction d'un *apex* anormal; *sigma* et *xi* sont identiques et si le sens n'était deviné, grand serait l'embarras de discerner entre *êta* et *nu*. La même lettre *sigma* se rencontre sous ses trois aspects C, Σ, Ϲ et *delta* qui revient deux fois n'est guère plus uniforme. A la fin de la l. 1, il est tout à fait impossible de se rendre compte sur place de ce que le mosaïste a prétendu écrire pour τὴν : il y a nettement deux T et le débris saisissable à la suite produirait plutôt l'impression d'une lettre ronde : C ou Є; on peut conjecturer quelque méchante ligature compliquant l'itacisme TN = τὴν. Les lettres s'entassent ou se dilatent au hasard avec des dimensions variables.

Par où il est clair qu'on est en présence d'une œuvre négligée, de très basse époque, à moins qu'elle ne doive être mise au compte de quelque barbare ignorant les nuances paléographiques du grec. Le P. Germer-Durand conclut des formes graphiques à « une date postérieure au règne de Justinien » (2) et les bases manquent pour une détermination un peu plus précise. La tentation est cependant assez forte de songer plutôt aux bas temps byzantins, VIIIe-IXe siècle, pour

(1) Subjonctif aor. second, ou optat. aor. contracté. Cf. la var. φυλάξῃ au v. 5, dans Swete. La même forme est usitée dans l'insc. 2646 de Waddington.

(2) *Op. l.*, p. 78 : ce qui doit signifier VIe-VIIe siècle.

donner raison des négligences et des anomalies signalées. Le principal intérêt de cet humble texte est sans doute sa relation avec le monument extrêmement compliqué dont les ruines ont été en grande partie déjà remises à jour. L'étude sérieuse de ces ruines enchevêtrées ne saurait pourtant être abordée avant la publication de relevés archéologiques détaillés et précis. La citation biblique à elle seule ne peut évidemment spécifier la nature de l'édifice. Elle se lit en une mosaïque du Mont des Oliviers (1) qui pouvait orner l'entrée d'une chapelle ou d'un monastère, et sur des linteaux de porte en des maisons privées dans le Ḥaurân (2), pour ne citer que des exemples anciens pris dans la région.

III. — Des mêmes fouilles provient « une large écuelle » qui serait, « paraît-il, la gamelle réglementaire des soldats romains » (*l.l.*). J'ignore le nom romain de cette curieuse vaisselle (pl. II 1). A l'intérêt de sa forme, sur lequel il n'y a pas lieu de s'arrêter ici, s'ajoute l'intérêt d'un petit rébus à résoudre. Six lettres latines d'un très beau galbe sont tracées en relief dans un cartouche orné, imprimé en creux sur le large rebord de l'écuelle, près du bec servant à verser. Une branche de vigne est dessinée de même façon de l'autre côté du bec. Ainsi que l'a très bien vu le P. Germer-Durand, ces timbres doivent désigner une manufacture (*figlina*) et il a fort ingénieusement soupçonné quelque atelier de la *gens Domitia,* ateliers qui furent nombreux et célèbres en Italie aux premiers siècles de notre ère. Les sigles se lisent : **MDPFLS**, interprétés avec réserve : *Marcus Domitius Publii filius*. La difficulté de faire cadrer ces données onomastiques avec les généalogies connues de la *gens Domitia* portait à chercher dans une voie un peu différente. Au lieu d'un « Domitius fils de Publius » il était assez simple de restituer le timbre à une *D*(*omitia*) *P*(*ublii*) *F*(*i*)*l*(*ia*). Cette indication de la descendance paternelle, qui n'était pas l'usage courant chez les dames romaines, est notée spécialement pour les inscriptions de Domitia Lucilla la jeune, qui tenait à se distinguer de sa mère, fille de Cn. Domitius Lucanus, fils adoptif de Cn. Domitius Afer, l'ancêtre de la *gens*, au temps d'Auguste. C'est évidemment ce nom de *L*(*ucilla*) qui se cache sous l'avant-dernière lettre. Restaient la première et la dernière, où l'analogie des timbres plus clairs suggérait le nom de quelque affranchi ou esclave potier. La lecture *S*(*ervus*) ou *S*(*ervi*) à la fin restreignait l'incertitude au nom initial. J'avoue avoir désespéré de cette devinette même après l'étude

(1) Publiée par le P. Germer-Durand, *RB.*, 1892, p. 585.
(2) Waddington, n° 2646; cf. 2662 a.

de l'excellent répertoire de M. C. Descemet (1), puisque l'hésitation pouvait subsister entre *Mercurius, Maius, Modestus, Myrtilus,* attestés par les estampilles des manufactures de Domitia Lucilla (2). Le hasard d'une nouvelle lecture m'a remis sous les yeux dans ce recueil le timbre n° 293, relevé sur des briques du Vatican et du musée Kircher et dont M. Descemet signale la « belle paléographie » (p. 97). C'est exactement notre groupe de sigles, à la différence que sur les briques de Rome ces sigles sont isolés par des points et que la qualité de M(yrtilus) est précisée par SER(vus), au lieu de S tout court. On lira donc l'épigraphe de l'écuelle de Jérusalem :

MDPFLS : *Myrtili Domitiae Publii Filiae Lucillae Servi* [*opus*].

Le vase se trouve daté avec une très grande approximation par le fait. Des indications groupées par M. Descemet (3) il ressort que la seconde Domitia Lucilla, née vers 85 de notre ère, a dû mourir vers 156, en tout cas avant 161, date de l'élévation de son fils Marc-Aurèle à la dignité impériale. Parmi les biens immenses constituant son patrimoine se trouvaient nombre de ces briqueteries et ateliers céramiques sources de revenus fabuleux pour les empereurs et les membres de la famille impériale qui les monopolisaient aux premiers siècles. Une des manufactures de Domitia Lucilla, sous la direction technique de l'esclave Myrtilus, produisait de la vaisselle militaire, si l'écuelle en question est bien la « gamelle » légionnaire. La pièce qui vient d'être retrouvée à Jérusalem aurait été vraisemblablement apportée par un soldat de l'armée d'Hadrien, lors de la seconde guerre juive, vers 130. Il peut y avoir là un fort appréciable indice pour dater les ruines parmi lesquelles ce vase a été ramassé.

IV. — Un autre timbre romain vient d'entrer dans la collection du P. Germer-Durand. Il est imprimé en relief dans un cartouche rectangulaire sur une anse d'amphore « trouvée à Siloé ». LATINI, lecture certaine, est complété hypothétiquement en « [*Pa*]*latini,* de la tribu Palatina ». Il faut plus probablement maintenir *latini* comme simple signature de potier, et il vaut peut-être de rappeler qu'un ouvrier de ce nom a signé des briques dans un atelier de Domitia Lucilla (4).

V. — Un graffite grec tracé à la pointe sur le haut du col d'une élégante amphore offre le nom BACCOC CAT(ορνῖνος?).

VI. — Sur un buste de Naplouse, récemment entré au musée de

(1) *Inscriptions doliaires latines. Marques de briques relatives à une partie de la gens Domitia.* Fasc. XV de la Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.

(2) *Op. l.*, n°s 251 ss. (p. 83), 289 s. (p. 96), 291 ss. (p. 97).

(3) *Op. l.*, p. 4 s. et 130 ss.

(4) Descemet, *op. l.*, n°s 179 ss. Les timbres 180 s. identiques à celui de Jérusalem.

Notre-Dame de France, est inscrit en bonne gravure grecque le nom latin ΦΛΟΥΑΛΗϹ, Φλ(άβιος) Οὐάλης = *Flavius Valens*. La donnée épigraphique n'a de valeur directe que pour indiquer la date générale de cette série de monuments que les fouilles privées enrichissent périodiquement. Quelques nouveaux échantillons, découverts à Beisân, ont augmenté la collection de M. le baron d'Ustinow. Nous en présentons les photographies (ci-contre et pl. II 2, 3) comme suite à la série déjà publiée (*supra*, p. 125 s.). Ils offrent les proportions moyennes des bustes déjà signalés (ht. env. 0m,50), sont sculptés dans le même calcaire, mais traités avec un soin au-dessus du commun. On me permettra de signaler, à leur propos, l'hypothèse ingénieuse de M. le baron d'Ustinow, qui voit là des imitations de bustes romains impériaux.

Buste funéraire de Beisân et bassin en basalte de provenance inconnue. Phot. Savignac.

VII. — Sur une intaille gnostique de la collection Clark, à Jérusalem, le P. Germer-Durand (*op. l.*, p. 80) a lu : ΒΟΡΒΟΡ ΟΝΤΟΚΟΜ|ΒΑ Ἰαώ, δὸς ἐμοὶ Ἀπολλ|ωνίῳ τὸ ν(ε)ῖ|κος κατὰ πά|σης ψυχῆς τ|ῆς ἀντιπ|ασχούση|ς μοι... *Iao, donne à moi, Apollonios, la victoire contre toute âme à moi contraire*. Les bizarres coupures sont nécessitées par la distribution des lignes au revers d'un petit ovale de « jaspe sanguin », pierre fréquemment employée pour ce genre de documents « Sur le droit, un aigle au repos ». L'éon Iaô des gnostiques descend peut-être, au moins phonétiquement, du יהוה ou

יהו, יהה des Juifs (1). Le début de la formule résiste à l'interprétation et peut-être n'y a-t-il là qu'une série de syllabes vides comme on en trouve fréquemment dans les compositions gnostiques. Les formes Βαρβαρ (2), Βαρβηρω (3), sont assez voisines de BOPBOPON pour qu'on puisse supposer sans trop de témérité un nom propre démonologique à analyser peut-être par l'hébreu (4). Un traitement par l'hébreu appliqué à la ligne suivante ne conduit à rien d'assez assuré (5). M. Schwab (6) enregistre une leçon NTOKO. NBAI assez voisine de [Βορβορο]NTOKOMBAI[αω] pour qu'on puisse appliquer à celle-ci l'idée de paternité déduite de la formule que Schwab emprunte à Passeri. Celle-ci, à vrai dire, est loin d'être bien satisfaisante comme analyse, si même elle repose sur un déchiffrement assuré.

Le rapprochement de KOMBA avec la Κόμβη mythologique bien connue aurait à première vue quelque chose de très séduisant : établir une relation entre le nom invoqué dans la formule magique et l'oiseau emblématique figuré sur la face de l'intaille. La légende assimilait Combè, héroïne éponyme de Chalcis, à un oiseau; on la représentait ainsi sur les monnaies et le nom attribué à cet oiseau paraît avoir pu signifier aussi l'aigle (ἀετός) figuré ici. Dans une autre partie du cycle mythologique, Combè, mise en relation avec les nombreuses sosies d'Aphrodite, porte le surnom d' 'Οφιάς qui a fait peiner considérablement étymologistes et mythographes (7). Sous ce vocable d'*Ophias* gît une idée de « serpent » qui ramène sans effort aux préoccupations usuelles des Gnostiques et qui ne s'allierait pas trop mal au Typhon dissimulé peut-être sous Βορβορον.

(1) Cf. sur ce vocable gnostique les observations de Deissmann, *Griechische Transkriptionen des Tetragrammaton*, dans *Bibelstudien*, p. 3 ss.

(2) Dans *Diction. d'archéol. chrét.*, v° *Amulette*, fasc. VI, c. 1835 s. : ... παντα τα πνευματα Βαρβαρ ωφαναιδα « tous les démons qui ont forme de serpent ». *Barbar* est donné comme équivalent de Typhon.

(3) Enregistré comme « divinité des gnostiques » dans Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie : Mémoires Acad. Insc. et Bebl.-Lett.*, I, x, 1897, p. 393. Cf. Roscher, *Lexikon gr. und röm. Mythologie*, I, 750, v° *Barbelo*.

(4) M. Schwab, *l. l.*, cite l'analyse *Bar* et *Baal* fournie par S. Jérôme, *ép.* 75, 3. L'étude du *Vocabulaire* angélologique pourra suggérer d'autres combinaisons, douteuses aussi.

(5) Moyennant les variations de transcription attestées par des exemples plus clairs, on peut comparer KOMBA — en négligeant το = τό ? — à גבא ? קונר (ד pris pour ב)? כומודא (ר transcrit B)? peut-être même תקף (MB = כ)? Cf. le *Vocabulaire*.

(6) *Op. l.*, p. 414, sur une gemme gnostique, d'après Passeri, qui paraît rattacher NTOKO au grec τοκεύς et tirer Ιαω de NBAI.

(7) On trouvera la documentation détaillée dans le substantiel article *Kombe* de K. Tümpel dans le *Lexicon Mythol.* de Roscher (II, 1275-80).

Rien de tout cela n'est ni assez cohérent ni assez justifiable par l'analyse du texte pour être proposé avec quelque confiance. Un seul fait demeure néanmoins vraisemblable par ce qui précède : la formule cabalistique placée devant le nom divin Ἰαώ, en tête de la phrase grecque si claire pour le reste, doit être une sorte de qualificatif de Iaô. On a dès longtemps signalé comme une propriété caractéristique de la littérature magique judéo-hellénistique l'accumulation des épithètes autour du nom divin (1). Le même procédé est à attendre des Gnostiques. Dans cette voie, je crois que le P. Lagrange a trouvé la vraie solution de ce petit rébus — intéressant à sa manière, car il fait pénétrer dans les idées du temps —. Il m'a signalé l'analogie saisissante qui existerait entre Βορβορο[ντο] κομβα et Βορβοροφορβα, épithète appliquée à la déesse des Enfers dans un hymne orphique de basse époque (2). Βόρβορος c'est la « boue », et bien avant l'époque où Lucien en signalait un fleuve dans l'Hadès, les Babyloniens et les Hébreux en avaient fait la nourriture atroce des ombres (3). La déesse « mangeuse de boue » invoquée par le poète orphique aurait pour parèdre le dieu « lié dans la fange » du mystique gnostique : Βορβοροκομβα. La formule entière devient ainsi très intelligible; l'éon Iaô apparaît comme une puissance du monde infernal. Je ne me charge, il est vrai, pas plus de polir le style d'Apollonios que de justifier sa mystique.

Les fouilles inaugurées au printemps de 1907 à Jéricho ont été reprises cette année avec vigueur, du 1er janvier au 8 avril. La mission, dirigée toujours par M. le prof. E. Sellin, est désormais l'œuvre de la nouvelle et très active Société allemande : *Deutsche Orient Gesellschaft*. Cette Société assurera les vastes crédits exigés, pour l'exploration fondamentale de la ville antique et le contrôle technique nécessaire. On estime que deux ou trois campagnes aussi prolongées que celle de 1908 arracheront tous les secrets du Tell es-Soultân.

M. Sellin était secondé cette année par M. le prof. Watzinger pour l'étude archéologique et M. Langenegger pour l'architecture. L'obligeance même que ces savants ont mise à nous faire les honneurs de leur magnifique chantier nous fait un devoir de ne les point prévenir

(1) Cf. Deissmann, *Bibelstudien*, p. 52. Il faut même apparemment voir là un élément essentiel de toute louange et surtout de n'importe quelle prière adressée à Dieu : *Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus* est un début usuel dans les oraisons de la liturgie catholique.

(2) Citations dans Dieterich, *Nekyia; Beiträge zur Erklär. der Petrusapokalypse*, p. 81.

(3) Voy. P. Dhorme, *Le séjour des morts...*, *RB.*, 1907, p. 66.

dans l'annonce de leurs remarquables découvertes. Le rempart cananéen, mis à jour sur le circuit presque complet de la cité, serait à lui seul une trouvaille assez monumentale pour récompenser l'effort de cette première campagne, féconde pourtant à d'autres points de vue aussi. Un compte rendu provisoire, annoncé comme devant paraître sous peu, autorisera des informations moins laconiques.

Jérusalem, 10 mai 1908.

H. Vincent, O. P.

RECENSIONS

Hebräische Archäologie; *zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage*, von Lic. Dr. I. Benzinger. In-8° de xx-450 pp., avec 253 fig. et 1 plan de Jérusalem antique. Tubingue, Mohr-Siebeck, 1907.

La première édition de cet excellent manuel datait de 1894. Dans l'intervalle on a travaillé passablement en Palestine et M. Benzinger s'y est fixé depuis quelques années. Les découvertes variées de l'exploration contemporaine et le contact direct avec le pays ne pouvaient manquer d'apporter une amélioration notable à la synthèse déjà esquissée des monuments et des institutions des Hébreux. En présentant son œuvre comme une refonte totale, l'auteur n'exprime que la plus stricte réalité. C'est déjà l'aspect même du livre qui indique la transformation : un large et très élégant in-8°, maniable, lucide à souhait, au lieu du texte antérieur un peu étriqué et, par endroits, plus dense. Le nombre des pages, sensiblement moindre dans la nouvelle édition, ne devra pas faire illusion, puisque la modification du format compense largement cette diminution apparente. L'illustration s'est enrichie à peu près de moitié et le moindre examen fait constater le perfectionnement judicieux d'une documentation indispensable en pareille matière. Ceux à qui la pratique du premier essai l'avait fait estimer beaucoup, ne peuvent manquer de faire un chaleureux accueil à l'« Archéologie hébraïque » transformée avec autant de bonheur et bénéficiant du progrès des idées et des faits depuis une douzaine d'années. Les étudiants biblistes et les historiens des religions sauront gré cordialement à M. Benzinger de leur avoir fourni un manuel aussi riche, aussi à jour, d'une utilisation à la fois très commode et très agréable.

Si ni la teneur générale du livre ni ses grandes divisions ne pouvaient guère changer, le groupement des matières a été modifié sur plus d'un point avec à propos. L'étude commence aux plus lointaines origines, pour se clore avec la ruine définitive du judaïsme sous Hadrien; on exclut naturellement tout ce qui n'a trait qu'à l'hellénisme ou aux origines chrétiennes.

La difficulté énorme en l'état actuel de nos connaissances de poursuivre dans le détail une exposition adaptée à l'évolution historique, a fait maintenir l'ancienne division par matières : antiquités privées, sociales et religieuses. Elle a du moins l'avantage d'être très claire et son défaut le plus grave — celui d'attribuer des concepts analogues ou identiques à des époques fort diverses — peut d'ailleurs être compensé par une attention vigilante à situer, dans la mesure possible, en leur vrai cadre historique les monuments et les institutions passés en revue. Le manuel est

donc ainsi divisé : Introduction (p. 1-9). I° le pays et ses habitants — notions géographiques, géologiques, scientifiques, ethnographiques, couronnées par un bon chapitre sur l'évolution de la culture israélite dans la contrée (p. 10-61). — II° antiquités privées — nourriture, vêtement, habitation, famille, société, professions, industrie et commerce, métrologie, sciences, arts (p. 62-246). — III° antiquités sociales — organisation civile et politique, droit et justice, guerre (p. 247-308). — IV° antiquités religieuses — lieux de culte, sacerdoce, sacrifices, fêtes, pureté cultuelle (p. 309-413). — De très soigneuses tables des citations bibliques (p. 414-421), des matières (p. 422-440) et des mots hébreux (p. 441-443) augmentent la valeur du livre. Enfin les pp. 444-450 contiennent quelques rectifications ou indications complémentaires, mais surtout des notes techniques de MM. Fr. Jeremias et W. M. Müller — toutes celles de ce dernier spécialement précieuses et positives.

Ce schéma tout à fait raccourci permet de juger de la richesse et de l'ampleur du manuel, sans qu'il faille transcrire ici le titre de ses paragraphes très clairement discernés. Sa position scientifique et sa méthode générale sont assez faciles à caractériser : critique résolue et très indépendante des sources, quelle que soit leur nature ; recherche et interprétation du document réel, usage, bibelot, monument, pour en dégager le concept fondamental. En tant que ces principes signifient précision et diligence dans l'enquête sur les faits, logique rigoureuse et droiture absolue dans l'examen des documents, rectitude aussi parfaite que possible, absence de tout parti pris dans la confrontation des réalités et des textes, tout le monde sera d'accord sans réserve, je l'espère, avec M. Benzinger ; du moins n'ai-je aucune hésitation à déclarer que je ne saurais concevoir une position différente. En pratique, ces mêmes principes me paraissent devoir conduire à des résultats parfois très différents de ceux auxquels il aboutit. Pour rendre bien évident que ce désaccord technique ne dérive en aucune façon d'autres convictions religieuses, il faudrait refaire du point de vue catholique le travail entier présenté ici, à tout le moins entrer dans une discussion détaillée dont ce n'est pas la place. Disons seulement que ce désaccord a deux causes : la première est dans le système critique de l'auteur, la seconde dans son procédé d'utilisation des faits ; celle-ci devra être justifiée par quelques détails, celle-là n'exige que d'être un peu mieux définie sans qu'il soit opportun de la discuter.

Il n'est pas nécessaire d'avoir fait longue connaissance avec les travaux antérieurs de M. B., ni même de pénétrer très avant dans l'étude de l'*Hebräische Archäologie* pour se rendre compte qu'en exégèse il appartient à l'école de Marti, en théologie — au sens allemand — à l'école de Stade dernière manière, et beaucoup plus encore à la jeune école théologico-mythologique de Stucken, Jensen et Jeremias, en histoire à l'école de Zimmern et surtout de Winckler. Certes, il a en chacune de ces branches de qui tenir et les seuls noms cités exigent toute considération. Ils n'en suffisent pas moins à montrer qu'il s'agit de points de vue — historique, religieux ou exégétique — très déterminés, mais loin de s'imposer par une rigueur scientifique décisive. On voit tout de suite sous quel angle M. B. va envisager l'histoire générale de l'antique Orient dans laquelle il doit encadrer celle des Hébreux. Il n'est pas plus malaisé de prévoir son attitude par rapport aux textes bibliques. Ce qui dépasse au contraire toutes les prévisions, c'est la ferveur de néophyte qui l'entraîne à la suite des mythologues. Beaucoup plus encore que la mise au courant des réalités archéologiques nouvelles, cet envahissement de la mythologie caractérise le nouveau manuel : à grand'peine en eût-on découvert quelque trace dans l'ancienne forme, celle de 1894 ; aujourd'hui c'est le fil d'Ariane, la lumière, la pierre philosophale. Il importe à ce sujet de bien s'entendre. On sait de quoi il s'agit quand il est question des théories

panbabyloniennes et surtout du système enthousiaste qui ramène l'universalité des mythes répandus sur la face de la terre habitée, aux vieux mythes astrologiques (1). Qu'il y ait là une piste très heureuse à suivre et que d'autre part cette étude exige — comme n'importe quelle autre — une initiation et une attention spéciales, personne assurément n'en voudra disconvenir. Mais l'excès y est aussi facile que dangereux, et en fin de compte il n'y a là encore qu'une science trop nouveau-née, trop peu solide jusqu'à ce jour pour qu'on l'admette de plain-pied en un manuel d'archéologie biblique et qu'on en fasse la clef de toutes les institutions et de toute l'histoire des Hébreux. C'est pourtant ce qu'a fait M. Benzinger (2). Et naturellement dans cette adaptation d'une hypothèse aux faits — ou plutôt en cette sollicitude persévérante

(1) Depuis bon nombre d'années le P. Lagrange a tenu les lecteurs de la *Revue* au courant de ces travaux sous des formes diverses, études, analyses, etc.; cf. *RB.*, 1902, p. 419 ss., 451 ss.; 1903, p. 125 ss., etc., et les *Études sur les religions sémitiques*. Le système mythologico-astral de Stucken a été spécialement passé en revue par M. Cosquin, *RB.*, 1905, p. 5 ss., et il faudrait une petite table de la *Revue* pour rappeler ce qui a été écrit au sujet de MM. Winckler, Zimmern, Gunkel, Jeremias, ou de leurs pupilles, v. g. Nielsen, Erbt, Morgenstern, etc.

(2) Exemples : P. 66 : l'expression terre « de lait et de miel » n'a rien à faire avec les productions palestiniennes, mais caractérise la terre idéale; le lait se réfère au Soleil, le miel à la Lune; la nourriture du Messie (*Is.* 7, 15, 22) dérive de là... — P. 74 : Tamar, dans l'aventure contée *II Sam.* 13, 18, est empruntée au mythe d'Ištar (cf. p. 108). Quant à l'histoire de Joseph (*Gen.* 37), elle est farcie de traits pillés à la légende de Tammouz (cf. p. 379). — P. 78 : le voile des dames israélites vient en droite ligne du voile d'Ištar, qui joue un si grand rôle dans le cycle mythologique de la déesse. Quand Ištar quitte son voile (Descente aux Enfers), c'est la mort sur la terre; dès qu'elle l'a repris, c'est la rencontre avec Tammouz, la vie procédant de l'amour, mais en même temps la mort, car la déesse fait mourir son amant (on renvoie à Tamar, *Gen.* 38, 6 ss. et à Sara, *Tob.* 3, 7 ss.). Il faut lire (p. 445) la note où Jeremias, renchérissant là-dessus, rapproche le voile des phases de la Lune : le voile quitté, c'est la nouvelle Lune, c'est l'hyménée avec le Soleil, d'où émanent à la fois vie et mort. Ištar, mère des dieux, est aussi leur bourreau; mais il semble qu'elle meure aussi dans leurs bras : la Lune absorbée par le Soleil... Sémélé par Jupiter... [tout ce roman chaotique pour expliquer une voilette!]. — P. 107 : la famille primitive est polyandrique, parce que modelée sur les ménages olympiens : Ištar, sœur et femme de Šamaš..., d'où on tire Abraham-Sara, Ammon-Tamar. — P. 109 : les fêtes nuptiales durent généralement sept jours, parce que c'est la moitié de quatorze, qui régit l'union Soleil-Lune : la pleine Lune est le commencement de l'hyménée; la nouvelle Lune le mariage accompli... [pour qui écrit-on ce *manuel*?]. — P. 119 ss. : à propos de la circoncision — consécration des forces génératrices à Ištar-Tammouz, — on voit défiler les hiérodules, les galls, les emblèmes de la déesse syrienne, et un extraordinaire *Exkurs* de Jeremias, brochant sur le tout, complique ça, d'été-hiver, haut et bas de l'écliptique, génération, pôle nord, semailles et moisson, Tammouz-Mardouk-Iahvé, opposition de Soleil et de Lune, Isis voilée, mort d'Adonis [sauve qui peut!] (p. 446 s.). — P. 130 : tels usages funéraires — comme revêtir le *saq* — sont rattachés à Ištar descendant nue aux Enfers... — P. 153 et la note de Jeremias, p. 447 : les plus humbles métiers ont leur origine dans l'astrologie et relèvent de la lumière ou de l'ombre! — P. 159 ss. cf. 447, à propos des sciences : concepts du ciel et du monde, p. 163 ss. : astronomie et doctrine des nombres, p. 166 ss. : le calendrier, — la mythologie astrale bat son record : planètes, références bibliques, zodiaque, noms propres ou termes techniques de toute nature, précession des équinoxes, maṣṣêbôth, etc., etc., enchevêtrés dans des paragraphes concis, ont eu raison de mon étude la plus obstinée. Je n'ai pas du tout clairement compris et je souhaite meilleure chance aux « Studenten ». Les tribus d'Israël dérivées du Zodiaque, les deux montagnes entre lesquelles passe le soleil, vie-mort, bénédiction-malédiction, Ébal-Garizim, Bozez-Séneh : il n'y a plus grande nouveauté là-dedans. Mais, par pitié! ne pas citer la petite estampille hébraïque de Gézer — avec cinq lettres archaïques dans les cantons d'un pentagramme — pour prouver que les Hébreux gardaient un lucide ressouvenir du mythe de 72, de la semaine de 5 jours, ou de je ne sais quoi encore. — P. 195 et 197 : les anneaux ou cercles d'or employés dans les transactions et la forme même du *kikkâr* = talent symbolisent le cours du soleil et de l'année... [bien sûr?]. — P. 234 s. : rapport des couleurs avec Soleil, Lune, planètes; d'ailleurs, rose = Mars = Nord; Saturne = Sud = blanc; mais plus tard Saturne = noir = malheur [rêvez, gens simples; c'est du Stucken pur, cela; n'allez donc pas trouver mauvais que Vénus = crème, puisque rose est réservé à Mars... qui donc a écrit récemment des déductions bien plus spirituelles sur le symbolisme et l'influence des couleurs? v. g. rouge = force, bleu est lymphatique... — du moins ce n'était pas un *manuel* d'une « science théologique »!]. — P. 246 : la musique et ses tons sont modelés sur les planètes; ne parle-t-on pas toujours de « l'harmonie des sphères »?... — P. 248 ss. : ce n'est pas parce que la constitution de la tribu est un « Prozess.. sehr komplizierter » qu'il y faut tout ramener au zodiaque! — P. 310 : le Sinaï-Horeb, ce sont les 2 sommets mythologiques bien connus; le nom est donc d'origine toute mythologique et peu importe la situation, pourvu que ce soit en terre

de s'expliquer les faits par la théorie caressée, on a donné à la théorie elle-même une rigidité axiomatique funeste pour les « étudiants » peu circonspects, qui parfois même rendrait la théorie méconnaissable à ceux qui l'ont construite avec des si, des peut-être, des rapprochements timides et une prudente hésitation.

Et par là tout le monde comprendra bien, il faut le souhaiter, que je ne formule pas une critique de fond — sans quoi elle devrait être appuyée de preuves positives, — mais une simple remarque de méthode. Il se peut, il est même très vraisemblable que l'auteur ait une conviction à toute épreuve du système astralo-mythologique dont il fait une application si constante et si détaillée. Il écrit pourtant son manuel d'archéologie biblique pour des lecteurs qui peuvent n'être pas aussi persuadés de la valeur du système, s'ils en ont abordé l'étude, aussi pour des lecteurs qui n'ont jamais essayé de s'orienter en ce labyrinthe, et les uns comme les autres doivent le suivre de confiance.

M. Benzinger est homme de trop de goût et d'esprit pour s'étonner que l'un ou l'autre de ses lecteurs les plus attentifs et les plus sympathiques manifeste quelque effroi à s'aventurer à de telles hauteurs sans autre appui que ses vigoureuses et obligeantes ailes : un mythe astrologique babylonien s'offrirait à point pour justifier, le cas échéant, cette prudence apeurée : l'escalade des cieux lassa le vol de l'aigle qui se brisa dans sa chute et avec lui le trop confiant Étana, qui s'était pourtant vu presque à la porte d'Ištar, ayant déjà dépassé le ciel d'Anou (1)...

madianite! — P. 311 : l'arche appartient aux « Requisiten » du grand cycle mythologique oriental : bateau du héros babylonien, barques sacrées, arche de Noë, Moïse sur les eaux... — P. 312 : le Tabernacle d'*Ex.* 33 n'est pas la même chose que la Tente d'*Ex.* 25 ss. : il répond à la « montagne des dieux »... — P. 314 : le sanctuaire hébraïque est naturellement expliqué lui aussi par cette même « montagne des dieux », montagne au Nord de chaque pays, « Himmel Anus ». bénédiction, malédiction, Sion et mont des Oliviers séparés par la vallée du Jugement, le destin annuel réglé dans l'assemblée céleste... — P. 322 s. : les massébôth sont issues du mythe des portes du Soleil ; elles aboutissent aux 2 colonnes de l'entrée du Temple = été-hiver, vie-mort, lumière-ténèbres. Tammouz-Ištar, mâle-femelle. Les cercles de pierres, c'est le Zodiaque — [n'en doutez pas...]. — P. 331 : c'est tout le mobilier du Temple qui tombe directement des astres. — P. 347 s. et les notes, p. 449 s. : l'*éphod* sacerdotal et les pierres *Urim* et *Tummim* prêtaient naturellement à souhait à l'intervention fatidique... cf. p. 359. — P. 379 s. : le bouc émissaire s'appelait en hébreu *sa'ir* (?), quelque chose comme « velu ». Il relève du « Soleil du Sud », c'est-à-dire du monde inférieur, du désert qui est le lieu impur (?). C'est pour cela qu'on retrouve ce malheureux *se'ir* dans le mythe de Joseph, *Gen.* 37, 31... [gageons que Stucken va être lui-même étonné...]. — P. 391 ss. : les fêtes sont toutes régies par les mythes astraux : mythe solaire, mythe lunaire, mythe des pléiades ; la sortie d'Égypte est contée de manière à suggérer clairement une ressouvenance de la légende de l'année (*Jahresmythus*) : l'Égypte = pays du midi = prison = monde inférieur = pays du Dragon (p. 392)... — P. 398 s. : l'année jubilaire n'est qu'une théorique *Konsequenzmacherei aus der Sabbatidee ;* 50 est un cycle babylonien, — les 50 noms de Mardouk = *Nibiru* = sommet de l'écliptique, chiffre de tout le cycle annuel de la nature (?), chiffre des Éons ; en ce sens 50 n'est plus $7 \times 7 + 1$, c'est-à-dire le résultat *aus der Potenzierung* de la semaine, mais c'est le nombre des groupes de sept semaines dans l'année lunaire ($50 \times 7 = 350$) [... et voilà pourquoi votre fille est muette !]. — P. 401 : les usages juifs tardifs solennisant le nouvel an sont rattachés fermement aux *astral-mythologischen Ideen*... — P. 402 : Pûrim, c'est la victoire de la lumière sur les puissances ténébreuses ; Haman et Vasti, c'est l'hiver ; mais Vasti refusant de paraître devant le roi, c'est Ištar vierge aux Enfers. Avec Mardochée et Esther on a les doubles précis de Mardouk et Ištar... — P. 407 : les 40 jours d'impureté de la nouvelle accouchée, c'est le nombre des Pléiades, la durée des jours où elles sont sous l'horizon, l'époque des pluies et des tempêtes, le chiffre de toutes les nécessités (?) et privations (??)... — En voilà assez. Je n'ai pas entrepris de dresser une table exacte de cette exégèse astrologique et je n'ai garde même de transcrire tout ce que j'en ai relevé en étudiant le manuel. Les échantillons présentés sont pris au hasard, mais un peu tout le long du livre pour montrer la persistance de cette hantise. A travers ces cascades de rapprochements fantasmagoriques le cerveau le plus rassis éprouve un certain malaise. Tout branle, rien ne tient ; c'est déduit avec une logique toute de gaîté. Vraiment tout cela est-il assez scientifiquement mûr pour être admis en un manuel dans une collection relative aux « sciences théologiques »... ?

(1) Cf. Lagrange, *Les mythes babyloniens ; Ét. rel. sém.*, 2e éd., p. 387 ss. — Dhorme, *Textes.*, p. 177 ss.

Sur le terrain des faits je ne suivrais pas tout à fait non plus la même voie que M. B., bien résolu à leur accorder la place prépondérante que lui (1) a réservée à leur interprétation. Un fait est particulier; toute interprétation aboutit à quelque chose de *généralisé* qui dépasse le fait individuel. L'enquête qui veut être prudente et s'abriter contre de trop de graves mécomptes doit s'attacher à recueillir la plus large somme possible de faits avant de théoriser à leur sujet. Celle de M. B. paraît bien n'avoir pas été assez étendue même à travers la documentation accessible résultant des fouilles. Tantôt ce sont des données très positives qui passent inaperçues ou ne sont pas mises en bonne lumière (2); tantôt c'est un exposé par trop sommaire des données acquises, où le lecteur aura grand'peine à se reconnaître et à se faire la moindre conviction motivée (3). Ailleurs — et ce cas trop fréquent est tout à

(1) Fidèle du reste sur ce point au concept un peu restreint qu'il donne de l'archéologie, insistant plus sur les institutions que sur les monuments (p. 1).

(2) Prenons des exemples à l'aventure en feuilletant le manuel. P. 53 : on présente sans grande hésitation certaine Astarté comme le type local de Ta'annak et on déduit la « vraisemblance » que chaque cité devait avoir son Astarté modelée spécifiquement. — Je crois bien que M. B. risque trop gros sur une hypothèse de Sellin, contredite par la découverte de types identiques à Gézer. Il y revient p. 329, et cette fois l'hypothèse est un apophtegme : chaque contrée avait son type spécial d'Astarté. Voilà qui va induire en erreur la religion des « étudiants ». — P. 92 : en décrivant les maisons pourquoi ne faire aucune allusion aux piliers fréquents pour supporter la toiture? tant pis s'il en résulte une réduction notable dans le nombre des bétyles, pierres sacrées, etc. — P. 100 : on explique les noms propres à terminaison *ôn* comme l'articulation cananéenne de vieilles terminaisons babyloniennes en *...âni;* un nom comme *Ieroušalim* est analysé par un pluriel cananéo-hébreu. — Tout cela a sa part d'ingéniosité; mais puisqu'on se met en frais de documentation bibliographique en ce sens, pourquoi ne pas indiquer au moins d'autres théories peut-être aussi justes expliquant ces mêmes noms en *ôn* par des phénomènes de *nounation* et d'autres noms — v. g. Lais-Léšem que B. n'explique pas, bien qu'il l'ait cité — par la *mimation.* Il est par ailleurs plus que douteux que Ieroušalîm ait été à l'origine une forme plurielle. On ne pouvait, à coup sûr, s'étendre à ce propos dans le manuel; mais alors pourquoi mettre en avant de toutes les hypothèses probablement la moins heureuse? — P. 115 : on cite l'usage bédouin de frotter le nouveau-né avec du sel; c'était le cas de continuer dans cette voie intéressante en signalant nombre d'autres pratiques parallèles. — P. 148 : on signale le fer en Babylonie seulement au XIIe siècle; il y était connu et employé dès le XXVe : c'est M. Winckler — une des sources préférées de l'auteur — qui en a fait, je crois, la première preuve. Il était courant en Asie Mineure au XVe s. (cf. Mueller, *Mitt. Vord. Ges.*, 1898, III, p. 30). — P. 178 s. : dans les plus anciens documents relatifs à l'écriture cananéenne, on eût pu citer les trouvailles de Fl. Petrie au Sinaï, — inscriptions que Petrie estime du XVe s. — aussi les sigles archaïques découverts à Jéricho et à Gézer. Ces divers documents, il est vrai, manquent encore du contrôle scientifique nécessaire : ils avaient toutefois au moins autant d'intérêt que la dissertation sur l'origine astrale de l'alphabet. — P. 190 : on détermine la coudée hébraïque d'après les briques de Ta'annak et de Megiddo — dont on donne des mesures superficielles. Les briques de Gézer et de Lâchis, passées sous silence, ne cadrent nullement avec la théorie, que les « étudiants » pourraient bien prendre pour argent comptant. — P. 193 : l'évaluation du *hin* = 6 litres, 074, sera probablement à modifier d'après l'alabastron métrologique de Suse (cf. Clermont-Ganneau, *Recueil...*, VII, p. 294 ss.). — P. 206 : l'hypothèse que le Monolithe de Siloé est un sanctuaire adapté plus tard en tombeau, est aujourd'hui bien précaire. L'examen du monument prouve que ç'a été d'abord un tombeau comme vingt autres de Siloé; il a été transformé en cellule monastique. Et pourquoi aucun indice des débris du texte hébreu archaïque sur la porte? — P. 212 ss. : à propos des constructions salomoniennes, au lieu de faire figurer la théorie fantasmagorique de Friedrich, il eût été plus utile d'indiquer quelques rapprochements avec les procédés architecturaux de Sendjirli par exemple. — P. 220 : aucune trace d'art plastique hébreu? — Et le *Keroub* découvert dans les Cavernes royales par M. Cl.-Ganneau, *Arch. Res.*, I, 242 ss.?

(3 Par exemple : P. 39 s. : origine, date et relation des divers canaux de Jérusalem. M. B. paraît supposer que le canal vertical d'Ophel est plus récent que les piscines qu'il vient d'énumérer — cela exigerait d'être prouvé. Le système des canaux des Vasques et d'Arroub sera difficilement compris avec les seules données fournies. Est-on sûr que l'un des canaux est *préexilien?* Pourquoi pas une allusion aux inscriptions romaines de l'autre canal? — P. 43 : on se reconnaîtra mal dans les dolmens, tombes et autels. — P. 91 : la classification des habitations de Ta'annak est faite sur des bases précaires; il eût été avantageux de la soumettre au contrôle des six ou sept autres chantiers de fouilles. — P. 127 ss. cf. 205 ss. : les sépultures et usages funéraires sont décrits avec une concision qui supprime trop les nuances. Il est douteux que l'*étudiant* le plus attentif puisse tirer de là une notion approximative de ce qui se pratiquait dans les milieux cananéens du XVe s. et chez les Hébreux de la fin de la monarchie. L'idée du *chéol*

fait néfaste — on bloque les éléments les plus disparates dans une considération d'ensemble qui fait abstraction radicale de temps, de milieu et de race (1). Ou bien encore quelque déduction plus ou moins hypothétique à propos d'un document devient ailleurs la base ferme d'une construction idéologique, quitte à contredire d'autres passages (2).

n'est pas dégagée avec une précision suffisante, ni surtout mise dans sa véritable relation avec l'enfer babylonien. Des données positives à ce sujet eussent remplacé avec avantage les développements astralo-mythologiques. — P. 147 : l'intéressant petit problème des anses royales estampillées n'est pas exactement présenté. Les estampilles ne figurent pas le fabricant (*Hersteller*) mais un emblème religieux, scarabée ou disque ailé. La lecture *lᵉmelekh* n'est qu'une approximation phonétique. — P. 211 : l'origine du ḫaram ne doit absolument plus être discutée, dans un ouvrage scientifique, en quelques lignes et sans un seul graphique. C'est une question compliquée, où beaucoup de faits matériels ont à intervenir au moins autant que les bienheureux textes avec lesquels on la dirime habituellement, les uns concluant tout court à l'origine salomonienne et les autres — avec une conviction égale — à l'origine romaine ou byzantine. — P. 221 s. : toute la plastique en argile ou en bronze est présentée en raccourci comme un seul et même paquet : taureaux de bronze, Astartés les plus disparates, tout ça est idoles sans distinction d'époques ni d'influences. Toute figure de taureau découverte dans la contrée n'est pas nécessairement un Ba'al-Iahvé (contre p. 219 cf. 327). — P. 229 ss. à propos de la céramique M. B., malgré un certain effort pour tenir compte des résultats nouveaux, ne paraît pas avoir abouti à une conviction personnelle bien claire : du moins la lecture la plus soigneuse ne permet-elle pas du tout de s'orienter à sa suite parmi les découvertes contemporaines. Il distingue quatre périodes sous les rubriques : I, cananéenne archaïque, vers 1400; II, d'influence phénicienne (?), qui s'arrête vers 1000; III, israélite; IV, hellénique. — Terminologie et dates ne répondent à peu près à rien et la façon dont l'auteur s'efforce de caractériser ces périodes le montre assez. Pas un mot des amples trouvailles de Gézer documentant une époque bien antérieure au xvᵉ s. Je ne veux, après tout, discuter ici ni la chronologie ni les termes que M. B. préfère. Mais il est manifestement abusif de raisonner sur les productions céramiques comme il le fait, je suppose, p. 230 — pour ne citer que ce cas — : en une ligne il compare deux vases de Megiddo et Ta'annak, aux élégantes coupes en métal d'origine « phénicienne » et il renvoie pour ces coupes phéniciennes à des figures placées presque au début du livre. Or le vase de Megiddo — étiqueté « phönizische Periode », donc d'après B. entre 1400-1000 — est un de ceux que Schumacher a trouvés dans un hypogée qu'il date entre 2000-1500 (cf. *Canaan*, fig. 154, au centre); le vase de Ta'annak est une coupe à libations montée sur un pied, et apparemment du VIII-IXᵉ siècle, autant qu'on puisse voir dans l'ouvrage de Sellin (cf. *Canaan*, fig. 128); enfin les deux vases *phéniciens* pris comme termes de comparaison sont deux des belles coupes que les envoyés des *Keftyw*-Crétois offrent en Égypte et la légende même que l'auteur a inscrite sous sa représentation eût dû l'avertir que cela n'avait rien à faire avec la céramique phénicienne. Les comparaisons sont précieuses en archéologie, mais à la condition d'être précises et ce n'est pas la qualité de celles qu'on trouve dans les pages que le manuel consacre à la céramique. — Il y faudrait relever d'autres points encore, par exemple ce qui est dit de la relation entre peinture et décor incisé, ou de l'origine des motifs ornementaux. — P. 315 : même exposé trop superficiel au sujet des pierres sacrées; il était urgent de distinguer beaucoup plus nettement entre la théorie explicative et la documentation.

(1) Quelques cas suffiront à caractériser ce procédé. P. 96 s. : classement par trop bref des lampes; la fig. 62 en groupe deux sous la même rubrique « alte Form »; l'une est en réalité cananéenne du xvᵉ s. et l'autre israélite peut-être du xᵉ; en tout cas elles ne se ressemblent que comme un nègre et un autre nègre. — P. 184 : description de l'outillage d'un scribe comme si cela n'avait jamais varié depuis l'époque d'el-Amarna jusqu'aux jours de N.-S. — P. 302 ss. : à propos des forteresses et de la fortification on bloque le tracé du plan de Goudéa : (XXVIᵉ s.), le rempart de Megiddo (XVIIIᵉ s.?) et les tours « massives » de Jérusalem qui n'existaient, je crois, que dans les murs hérodiens ou postérieurs. Il manque nombre de données importantes et bien établies par les fouilles : principes du flanquement, défense des portes, etc. — P. 319 s. : le cas topique est celui du sanctuaire. En quelques lignes on met sur le même pied le sanctuaire édomite (haut-lieu de Pétra), les sanctuaires de Tell es-Ṣâfy, Gézer, Megiddo, Ta'annak (la fameuse rue à colonnes : double rangée de cinq colonnes = 2 fois cinq planètes...!). Ce conglomérat doit se répartir à des moments fort divers sur de nombreux siècles d'intervalle — quoi qu'il en soit de l'authenticité de la rue *planétaire!* Et avant de théoriser sur les 12 pierres de Gézer — le Soleil et la Lune étant exclus! — il faudrait prouver 1° qu'il y a eu 12 pierres, 2° qu'elles ont été dressées en même temps, et d'autres détails encore... Décidément le manuel n'est pas d'une prudence assez rigide.

(2) P. 176 s. : deux tablettes cunéiformes de même période (vers 650) trouvées à Gézer, suggèrent à M. B. que l'écriture cunéiforme était alors courante dans toute la contrée. Une note (p. 177) émet bien l'hypothèse d'une colonie assyrienne établie en cette localité, mais sans y insister autrement. Et quand on vient à traiter du droit commercial (p. 290), soudain les découver-

Enfin les exemples ne sont pas rares d'une critique trop superficielle des textes (1), ou de raisonnements qui pourraient être avantageusement nuancés (2). Çà et là on se contente d'informations par de trop vagues à peu près, sur des points où il est rela-

tes contemporaines sont mises à contribution pour faire la preuve qu'au temps de Manassé les contrats de transactions se libellaient dans la forme précise et la langue même des vieux contrats babyloniens. On conclut que Manassé n'ayant pu instituer une telle nouveauté en son royaume, c'est donc que droit et contrats ont été de tout temps à la façon babylonienne chez les Hébreux; cf. p. 175. — Y aura-t-il quelque « Student » assez précis dans son étude pour s'apercevoir qu'il s'agit des mêmes contrats qu'à la p. 176 s. et que par suite, avant de généraliser en hâte, il faudrait écarter l'hypothèse d'une colonie locale? Or, sans rien préjuger de trouvailles ultérieures en d'autres lieux, c'est l'hypothèse qui est le plus en situation pour les deux documents de Gézer. Il eût été plus scientifique de la rappeler à propos du droit que de s'attacher à créer une antinomie entre le fait archéologique et le *silence* de la Bible jusqu'à *Jér.* 32, 7 ss. — P. 270 : le rapport littéraire entre le code de Hammourabi et la législation biblique est discuté très brièvement : la Bible en dépend pratiquement, quoique sans emprunt tout à fait direct parce que les plus anciennes lois qui régirent la contrée furent des lois babyloniennes, écrites en babylonien. A la p. 176 on disait au contraire simplement que l'hypothèse de l'usage courant du cunéiforme en Israël était un peu personnelle à Winckler, bien qu'on l'estime « brillamment confirmée » par les découvertes de Gézer. Et p. 178 on jugeait seulement « très vraisemblable » que la législation de Hammourabi ait régi Canaan. — Ce sont là des nuances graves et compromettantes pour la précision scientifique. Le P. Lagrange a posé le problème de l'alphabet — spécialement de la langue de Moïse — sur des bases plus strictes (cf. *Revue des sciences philos. et théol.*, I, 1907, p. 281-294). Il est vrai que le manuel a beaucoup plus souci de discerner en Moïse les traits empruntés au mythe astral Tammouz-Adonis (p. 169), ou au mythe de l'année (p. 392) que de rechercher en quelle langue Moïse aurait pu écrire. — P. 329 : pour expliquer comment c'est Salomon — pas David — qui a construit le Temple, on se persuade que David n'avait conquis que la colline occidentale et y avait installé sa forteresse; ce raisonnement est trouvé pour s'adapter à une théorie exégétique. Le malheur est qu'il a bien l'air de contredire l'exposé d'ensemble de la topographie antique de Jérusalem (p. 32 s.), quoique là cependant la pensée de l'auteur, superficiellement exposée, ne soit pas facile à saisir.

(1) Par exemple les textes de Josèphe sur la topographie de Jérusalem (p. 34 s.) ou ceux de la Bible sur le même sujet; v. g. dans Néhémie, la mythique « tour Méah », la mythique « piscine du canal » (p. 37 s.) sont toujours argent comptant pour M. B., qui exécute brièvement les tracés des murailles antiques : tout ça est hypothétique... quand ce n'est pas « gauz unsicher » —? — P. 212 : même sous la forme restrictive que les citations bibliques semblent lui donner, la note relative aux termes עלה et ירד n'est pas tout à fait juste. S'il faut régulièrement « monter » du palais au Temple et « descendre » du Temple au palais (cf. *I Rois*, 8,1,4; *II Rois*, 11,19, etc.), pourquoi serait-il interdit de prendre ces expressions dans leur sens littéral? et qu'importe que cela ne cadre plus avec telle nécessité de la théorie astralo-mythologique sur David ou l'histoire du sanctuaire? — P. 216 : on tient beaucoup à supprimer les dorures dans la description du Temple, mais sans entreprendre la moindre preuve de l'apophtegme qu'il s'agit là de gloses très tardives. — Cf. *RB.*, 1907, p. 532 s. — P. 360 et 364 : dans le vœu de Jephté (*Jug.* 11,34 ss.) M. B. trouve non pas un sacrifice humain, mais une consécration en « vestale » dans un sanctuaire... Et combien d'autres à l'avenant s'il était possible de passer en revue ici toute l'exégèse sur laquelle repose sa législation civile, politique et religieuse d'Israël...

(2) P. 11 s., la situation de la Palestine aux confins des deux grands empires de l'Orient ancien est mise fortement en relief. Il en résulte qu'on peut dès lors prévoir la dépendance absolue de toute culture en ce pays tantôt de l'Égypte, tantôt de la Babylonie, selon qu'on aura changé de suzerains. La 1re éd. du manuel introduisait ici une distinction entre le Nord et l'Ouest palestinien complètement ouverts aux influences étrangères, et le centre montagneux, ou plutôt la Judée proprement dite, difficilement accessible et dont la civilisation devait demeurer plus fermée en son évolution. La 1re éd. accentuait trop cet isolement; la 2e a tort de le supprimer radicalement : il y avait une juste nuance entre ces deux extrêmes. — P. 51 : ne pas se presser trop de définir avec rigueur et de caractériser avec précision la religion hétéenne : la bibliothèque récemment exhumée à Boghaz-Keuï et les explorations fécondes en pays hétéen pourraient bien donner d'ici peu quelques démentis. — P. 99 : ce qui est dit du rôle de l'eau dans la détermination d'un emplacement de ville antique ne cadre pas bien avec ce qu'on avait dit p. 32 (à propos de Jérusalem); et les travaux de Ta'annak et de Megiddo ont-ils été assez complets pour permettre d'affirmer que dans la construction de la forteresse (*Burgbau*) on n'avait pris aucun souci de situation de fontaine? — P. 104 : on pose en principe que la famille israélite a toujours été polygamique; à quoi on oppose la famille monogamique babylonienne impliquée par la législation de Hammourabi. — Quoi qu'il en soit du principe, probablement trop absolu, on confond deux états sociaux fort différents : celui de nomades devenant graduellement sédentaires (Hébreux) et une société aussi policée, aussi évoluée déjà que celle de Babylone au temps de Hammourabi. — P. 226 : invoquer la présence de quelque maître graveur babylonien à Megiddo pour expliquer l'exécution du sceau de Chéma', sous Jéroboam II (cf. *RB.*, 1904, p. 587 ss. et la pl.), c'est perdre de vue la notion précise de toute la glyptique phénicienne — synthèse de procédés et d'éléments

tivement aisé d'être plus précis (1). L'illustration est en général élégante et bien claire : son intérêt toutefois eût été plus considérable encore si on eût insisté plus sur la documentation immédiate résultant des fouilles que sur des rapprochements égypto-babyloniens pas toujours assez directs et rarement classés par époques artistiques, ce qui rend leur utilisation plus difficile (2). En ce qui concerne la bibliographie, M. Benzinger s'est excusé très justement de n'avoir pu la développer puisqu'il a préparé son volume dans le *désert* de Jérusalem, où les ressources des heureuses cités universitaires n'existent pas. Placé dans la même situation gênante, j'aurais mauvaise grâce à formuler quelque critique à ce sujet.

égypto-babyloniens. — P. 286 : à propos de la législation matrimoniale archaïque, il est inexact de dire que le mariage fut d'abord un acte tout privé, sans intérêt pour la communauté ni pour l'État. — Même chez les nomades contemporains et chez la plupart des non-civilisés, le mariage intéresse la communauté, qui s'en préoccupe peu ou beaucoup. — P. 321 : les divers concepts religieux déduits de la forme variée des cornes de l'autel (bélier = réaction du Jahvéisme contre les cultes lunaires, etc.) sont vraiment bien précaires. — P. 323 ss. : dans l'explication des pierres sacrées M. B. est trop enclin à voir partout des emblèmes phalliques (v. g. sur la stèle de Naram-Sin et le propre bloc du code de Hammourabi !). Il voit volontiers dans la cupule — sans distinction suffisante d'époques — le symbole des γυναικὸς αἰδοῖα ; là-dessus défilent toutes les stèles de tous les temples, les textes de Lucien et d'Hérodote, les cupules des massêbôth, et la démonstration s'achève sur une statuette de Sidon publiée par LANDAU, *Mitt. Vord. Ges.*, 1905, 1, pl. 6, où l'on fait constater la forme naïve de ces mêmes figurations — ce qui ne prouve vraiment rien du tout; car ici les orifices sont percés dans le corps — sommairement modelé mais modelé — d'une statuette; encore cette figure est-elle d'un art trop tardif (IIIe s. env.) pour que sa conception syncrétiste puisse expliquer les cupules de roc du XXe s. ou du XVe. Ou la théorie devient d'ailleurs parfaitement abusive, c'est quand on retrouve ces mêmes emblèmes féminins dans les trous ronds du fameux modèle phénicien d'un petit temple en terre cuite, et, mieux encore, dans les petites cavités alignées sur la plaquette en terre cuite de Gézer — un peu inexactement figurée, p. 326; cf. *Canaan*, pl. III, 2. — P. 330 : tandis qu'on avait pu établir naguère que le Temple salomonien relevait largement de l'Égypte, — ce qui courrouçait grandement le P. Pailloux contre M. de Vogüé, — M. Benzinger est d'avis que ce monument dérive sans erreur d'un type babylonien (— Mânes du P. Pailloux... !), — ce qui n'est peut-être pas tout à fait erroné, mais n'est pas pas complètement vrai.

(1) Il s'agit à vrai dire, en la plupart de ces cas, de sujets un peu secondaires en un manuel d'archéologie biblique; cependant pourquoi ne pas apporter même là un soin égal dans l'information? A propos de dates historiques, par exemple, on place Hammourabi vers 2250 (p. 50,104,118), ailleurs vers 2200 (p. 265); — il serait plus exact de dire entre 2040 (cf. *RB.*, ci-dessus et 1950. — P. 315: Naram-Sin est situé aux environs de 2800; — c'est très admissible, mais alors pourquoi dater Goudéa de 3000 environ (p. 148 et 390) puisque Goudéa est *certainement* postérieur à Naram-Sin? — P. 56 : la prospérité du royaume minéen est datée du XVe s. environ sans aucune hésitation, et ailleurs on table là-dessus implicitement (cf. p. 154 s.). — Je crois bien pourtant que les plus fervents *minéistes* ne font remonter cette splendeur que vers 1200; encore n'y a-t-il là qu'une théorie fort peu solidement prouvée; cf. *RB.*, 1902, p. 256 ss. — P. 177 : les deux contrats assyriens de Gézer sont datés de 649-647, et, p. 290, de 649-651.

(2) Si l'on fait abstraction de quelques images un peu sommaires ou démodées — v. g. fig. 4, le dolmen emprunté au *Survey*, fig. 22 ss. les fours modernes, fig. 33a un bédouin et fig. 46 une bédouine guère plus authentiques que les touristes bédouins et bédouines improvisés à la devanture des photographes de l'Orient — les fig. sont vraiment toutes de bons et utiles documents, clairs et élégants. On a supprimé beaucoup d'anciennes restitutions de monuments pour leur substituer avec avantage des faits archéologiques. Il est regrettable pourtant qu'on n'ait rien maintenu concernant l'appareil du Ḥaram, un peu représenté dans la 1re éd. Le Temple d'Hérode — traité du reste en peu de lignes — aurait besoin d'un plan. Tel chapitre excellent — par exemple la musique — a 24 figures, mais prises en Égypte ou en Assyrie; trois monnaies de Barkokébas et le relief de l'arc de Titus illustrent les trompettes juives; les autres images, à défaut de dates approximatives, ne peuvent renseigner qu'imparfaitement. En d'autres chap., je suppose, l'architecture ou les forteresses, les fouilles n'ont pas été assez mises à contribution : elles eussent pourtant fourni de meilleurs documents que les reliefs égyptiens ou assyriens. Ici ou là une image — même d'exécution excellente — sera un mauvais document : fig. 1, par exemple, « Coupe des collines de Jérusalem » (p. 31), sans aucune indication des points où la coupe est prise sur le plan, donnera aux « Studenten » une idée fort insuffisante sinon assez inexacte du rapport et des formes des collines, surtout si un étudiant avisé et attentif rapproche cette figure de l'observation faite (p. 210) sur « l'extraordinaire » étroitesse de la colline orientale. En réalité cette coupe brisée prend la colline occidentale en sa plus grande surface et la colline orientale en sa plus petite : il serait facile d'obtenir une physionomie toute contraire et aussi peu strictement correcte. Un défaut un peu plus notable de cette illustration, c'est d'être fort difficile à

En réalité cependant le lecteur ne manquera pas d'être frappé d'une certaine richesse bibliographique; il s'étonnera seulement de la trouver si unilatérale, on dirait presque exclusiviste (1). L'auteur avait mis en avant dans sa préface (p. VII) un principe fort judicieux : faire abstraction de toute bibliographie de controverse, théorie, raisonnements de seconde main, et ne documenter que là où c'était avantageux pour le développement individuel de la recherche. C'était donner à entendre qu'on trouverait souvent cités les comptes rendus de fouilles, recueils de faits et documents directs; or ce n'est nullement le cas, tandis qu'on trouve fréquemment les monographies les plus aventureuses, et des recueils aussi fantaisistes que *Babylonisches im Neuen Testament* de M. A. Jeremias (cf. *RB.*, 1905, p. 617 s.) sont honorés de citations assez multipliées pour avoir exigé un sigle spécial dans la courte liste des ouvrages de fond pour lesquels on adopte des abréviations (p. XV).

Les lecteurs français seront charmés comme je l'ai été de l'élégance et de la clarté de l'exécution typographique et ils n'attacheront pas une importance exagérée aux variations multiples et aux inexactitudes de transcription (2). En Allemagne où on met aujourd'hui peut-être trop de prix à ce détail tout extérieur des ouvrages scientifiques, il y a lieu de craindre que le livre ne soit épluché sévèrement à ce point de vue. En tout cas une revision plus attentive en aurait éliminé quelques vétilles typographiques parfois d'un effet désastreux, comme quand elles portent sur trop de mots hébreux dans la même page (3). Traitant de l'archéologie, c'est-à-dire d'une

contrôler, faute de renvois précis aux ouvrages d'où elle est tirée. On cite seulement, par exemple, « Quart. Stat. », ou *MNDPV*, ou *ZDPV* — heureux quand l'année y est ajoutée, — ce qui n'est pas le cas le plus fréquent! — A peu près aucune distinction n'est faite entre les deux ouvrages de Sellin : *Tell Ta'annek* et *Eine Nachlese*... C'est beaucoup de temps perdu pour le lecteur désireux parfois de contrôler un document graphique.

(1) Exception faite pour une citation de la *RB.* (p. 10), une autre de l'*Histoire de l'écriture* de M. Ph. Berger (p. 172) et çà et là un emprunt à Perrot et Chipiez — dont on cite surtout le t. IV « Sardaigne-Syrie-Cappadoce » (p. 205) en omettant « Judée » qui est pourtant le vrai titre! — il ne me revient en ce moment à la mémoire aucune autre citation de travaux français. Je souhaite sincèrement qu'un lecteur plus attentif ou de plus fidèle mémoire donne sur ce point un démenti motivé à mes souvenirs peu précis — car on pense bien que je n'ai pas étudié l'ouvrage en vue de constater cette absence de documentation française. Il est pourtant tel cas où cette lacune saute aux yeux, par exemple quand il s'agit des inscriptions de Mésa ou de Siloé (assez peu élégamment présentées) et surtout quand arrive le code de Hammourabi; à son propos on cite à peu près tout ce qui a été écrit... excepté sa publication par le P. Scheil dans les *Mémoires de la Délégation en Perse*. Ailleurs d'autres documents pour lesquels on se contente d'un renvoi au manuel de Jeremias font regretter qu'on n'ait pas recouru directement aux grands recueils tels que les *Découvertes en Chaldée;* mais encore une fois je n'entends point par là faire une critique. Tout au plus voudrais-je regretter de ne pas trouver l'indication de quelques études excellentes, comme celles de D. H. Müller sur le code de Hammourabi, de H. Gressmann sur la musique hébraïque, de Bliss sur les fouilles de Tell el-Ḥésy, etc., etc.

(2) La propre liste des sigles de transcription (p. XV) dans l'exemplaire que j'ai sous les yeux transcrit כ et ק par *k;* un point a dû sauter dans le second cas. Je ne donnerai qu'un exemple, entre cent qui m'ont frappé, des transcriptions variables : Ta'annak est écrit Thaanach (p. 32), Ta'anak (p. 70), Ta'anack (p. 91), Tha'annek (p. 96), Ta'anach (p. 101), Taannek (p. 146) et peut-être autrement encore ailleurs.

(3) Par exemple p. 204, où on lit ישראל, ישראל, ישראל, pour ישראל; — החכן pour הכהן; — שמעוד et שמעוד pour שמעון; cf. p. 203 : יהוחנד pour יהוחנן; — p. 182 : הנקבה et הנקכה pour הנקבה, sans parler des lamed cassés en ce même texte; — p. 183 : הגא pour הנא; — p. 180 : שבנון pour שבנוו; — p. 179 : צשו pour עשו, etc. Parfois la coquille est dans le texte courant : v. g. Ahsalom, *lis.* Absalom (p. 206); bezeichend, *lis.* bezeichnend (? — p. 232); Meise, lis. Weise (p. 149); Menning (= minium, que le diction. écrit Mennig) (p. 234); verkanft. *lis.* verkauft (p. 110); Petras, *lis.* Petra (p. 320). Dans quelques cas la coquille est plus difficile à rétablir, par exemple : fig. 221 (p. 300) « ægyptischer Schleuderer » avec un costume tout à fait assyrien : dans la première éd. cette même fig. s'appelait « guerrier assyrien » et avec toute raison. Ou bien cette autre, d'un genre encore plus difficile pour les « Studenten » : fig. 228, le glacis en pierres dans le mur archaïque de Gézer est indiqué comme ayant une largeur de

matière où les sujets techniques abondent, il est clair que l'auteur ne pouvait mieux faire que d'en employer le langage reçu. Dieu veuille que cela ne le fasse pas réprimander par les hommes de spéculation ou les gens de hautes lettres qui — en Allemagne sans doute aussi — *régentent* parfois les pauvres artisans d'ouvrages positifs, sans ombre d'ambition littéraire (1)! Si je n'ai pas hésité à marquer quelques points où je différerais de méthode et d'avis d'avec le nouveau manuel, c'est que M. Benzinger est de ces hommes que la critique n'offense pas et qui l'estiment beaucoup plus précieuse que d'amphigouriques louanges. Si le lieu le comportait, j'aurais à dire maintenant la somme admirable de recherches et les nombreuses parties tout à fait excellentes que fournit l'*Hebräische Archäologie* rajeunie qui vient d'être présentée. Sans développer ce côté élogieux très sincère de mon appréciation, je voudrais espérer que mon attention à étudier ce beau livre de la première à la dernière ligne témoignera suffisamment de l'intérêt profond que j'y ai trouvé et dont je suis reconnaissant à M. Benzinger.

Jérusalem.

H. VINCENT.

Tell el-Mutesellim : *Bericht über die... veranstalteten Ausgrabungen*; I. Band : *Fundbericht* erstattet vom Baurat Dr. G. SCHUMACHER. Gr. in-4° de XV-192 pp., environ 300 illustrations et un Album de 51 planches dont plusieurs à deux teintes et 2 en chromotypographie. Leipzig; R. HAUPT, 1908.

Tell el-Moutesellim a depuis longtemps attiré l'attention des topographes biblistes. Sa situation à l'entrée de la plaine d'Esdrelon, au nœud des routes antiques franchissant la chaîne du Carmel, l'indiquait pour placer Megiddo. La concordance des données littéraires avec la position géographique, la désignation d'un coteau voisin par le nom de Leǧǧoun-*Legio*, déjà aussi quelques trouvailles archéologiques et de vagues données du folk-lore de la contrée, tous ces indices réunis permettaient de situer avec assez de confiance sur ce tertre une des plus importantes cités bibliques. A cela près, on en ignorait tout : l'étendue réelle, l'aménagement, la fortification, l'évolution historique. Tout au plus la circulation de quelques pièces de mobilier funéraire sur le marché d' « antiques », avec l'étiquette « Leǧǧoun » ou « Megiddo » suivant l'érudition du marchand, éveillait-elle le soupçon d'heureuses conquêtes archéologiques à réaliser par une exploration méthodique du Tell. La Société allemande pour l'exploration de la Palestine a assumé cette tâche, et M. le Dr G. Schumacher a été mis à la tête de l'entreprise. Du 1er avril 1903 au 30 novembre 1905, décompte fait des interruptions forcées, on a fouillé durant 15 mois, avec une moyenne de 70 ouvriers. L'ovale irrégulier du Tell mesure 315 m. en sa plus grande longueur E.-O. et 230 m. de largeur maxima N.-S. Son circuit le plus développé, mesuré en suivant la crête, est de 866 m. et sa superficie totale de 5 hectares 02. Une accumulation de décombres de 10 m. en moyenne sur le plateau, et la nécessité de plonger à 22 m. le long des rampes pour atteindre le pied de la muraille fortifiée, entravaient suffisamment le progrès des travaux pour que M. S. ait vu, dès les premiers jours, l'impossi-

« 2cm ». Ceux qui sauront que c'est tiré de *Quart. Stat.* 1903, p. 117, pl. II pourront s'y apercevoir que c'est en réalité huit pouces, soit à peu près « 21cm ». — A la dernière ligne du texte, p. 413, JEREMIA est pour JEREMIAS. Dans la table (p. 435) Sargon I ne s'applique qu'au renvoi 266; le renvoi 148 s'applique à Sargon d'Assyrie (722-705).

1) Ce n'est pas moi qui trouverai à redire aux expressions astronomiques par exemple, bien qu'elles se compliquent encore parfois de leurs équivalents babyloniens. Je n'ai non plus rien à opposer à des néologismes allemands aussi intelligibles que fest konsolidiert (p. 268), dublette (269), fungieren (273), symbolisieren (323), Gouverneure (299), motiviert (389) et motivierung (390) ignoriert, et mille autres. Mais pourquoi écrire par exemple Mobiliar, p. 96?

bilité d'une fouille totale dans l'intervalle de son firman et avec le crédit alloué (70.000 M.). De là sa décision judicieuse d'accomplir une reconnaissance générale et d'inaugurer, sur quelques points, le déblaiement fondamental. Une série bien ordonnée de sondages l'a mis en possession du rempart. L'aire du Tell a été sillonnée d'étroites tranchées poussées à des profondeurs variables. La vraie fouille a été amorcée au mamelon oriental, dont la proéminence piquait la curiosité, et finalement le tertre a été coupé du N. au S. par une tranchée de 20 m., élargie encore quand la mise à jour d'un édifice l'a exigé ici ou là. Sur une terrasse inférieure à la pointe N.-E., quelques ouvrages avancés ont aussi été reconnus, divers hypogées explorés aux flancs de la colline, et le développement de la ville romaine établi par des sondages et un relevé de surface détaillé et précis.

C'est le résultat de ce labeur qui est fourni dans le bel ouvrage de M. Schumacher. En possession d'un aussi riche butin archéologique, si élégamment présenté, on oublie la parcimonie des comptes rendus publiés au cours des travaux. M. S., abandonnant aux professionnels archéologie et histoire proprement dites, met à leur disposition une attentive, minutieuse et très compétente étude architecturale, avec le meilleur relevé de fouille. A partir du roc, il discerne huit périodes dans l'évolution de la ville et situe le moindre débris de maçonnerie ou le bibelot le plus banal en apparence dans les niveaux ascendants de la colline. On sait ainsi, avec une précision idéale, non seulement la position relative de deux murs, l'altitude exacte de leur base et de leur crête, la nature de leur construction, leurs proportions et leur orientement; mais aussi à quel niveau gisait un scarabée ou une intaille, la situation d'un vase, d'un fragment de métal ou d'un tesson et le plus léger détail de nature à expliquer leur présence. A l'intérieur de l'enceinte, le roc n'a été atteint qu'en un point, vers le milieu de la tranchée N.-S., et mis à nu sur une superficie de 38 mc. (p. 9, pl. III). Il était percé de cupules mêlées à des cavités naturelles. Dans la couche de décombres haute de 1 m. 50 environ qui le recouvre immédiatement, M. S. reconnaît les vestiges de la toute première époque d'occupation de la colline. Il y a là beaucoup de fragments d'une méchante poterie faite à la main, en terre grossière, mal épurée et mal pétrie, des pièces de silex, des débris d'os et des restes calcinés : ce qui peut subsister d'une civilisation absolument primitive dans une population qui vit à air libre ou s'abrite sous des huttes de branchages et de boue (I). Après un très long intervalle, s'inaugure sur les ruines nivelées de ce Ier étage de culture une IIe période caractérisée par des constructions plus stables, par quelque progrès dans l'outillage. Le développement restreint des fouilles n'autorisant pas à généraliser, M. S. a eu la précaution de décrire la stratification telle qu'il l'a constatée en des points déterminés auxquels il attribue des noms conventionnels pour la commodité de la description. En chaque période, on distingue ordinairement encore *deux* époques, et au premier abord ces subdivisions, jointes au morcellement de la fouille qui transporte le lecteur assez souvent d'un bout à l'autre du Tell, créent un certain embarras. A l'examen, on reconnaît vite que c'était l'unique procédé scientifique possible sous peine de vicier la description par une généralisation prématurée. Les graphiques excellents rendent au surplus le repérage aisé dès que l'étude se fait un peu attentive. Voici comment je crois saisir les phases archéologiques discernées par M. S. à partir de la période II. On bâtit désormais en quartiers de roche bruts ou en galets noyés dans un mortier de boue. Quand il y a essai d'appareillage, les moellons sont posés en rangs inclinés alternativement à droite et à gauche — appareil à épi. — D'ordinaire on ne retrouve que 1 à 3 assises; le haut des murs devait être en briques sèches désagrégées depuis longtemps ou remployées dans les édifices ultérieurs. Nulle trace évidente de portes ni de fenêtres. La colora-

tion noirâtre des décombres et les fragments de charbon de bois suggèrent que le bois a dû jouer un rôle notable dans les constructions. Il en a été trop peu déblayé (cf. pl. III et IV) pour qu'on puisse parler des plans. Deux chambres funéraires voûtées et inviolées sont les seuls édifices dont l'étude ait pu être complète (pl. V s., fig. 9-20 *a*, p. 14 ss.). Leur mobilier intact, vrai trésor de bijoux, de scarabées et de céramique, est du plus haut intérêt. Les échantillons fournis montrent des scarabées égyptiens archaïques, une poterie aux formes variées et heureuses quoique faite à la main. On y constate le décor incisé, les stries à la pointe de silex ou au doigt, les appliques en relief, la nature épaisse, peu homogène de la pâte, la désiccation irrégulière et les colorations usuelles dans la plus ancienne poterie de Canaan et presque de tout pays (voy. surtout fig. 20 *a* et 106 s.). Il y a déjà quelques pièces de bronze dans les tombes. Le silex taillé abonde et on a trouvé, dans une salle, un véritable amas de balles de fronde de tout calibre. Aux périodes I et II indivises est attribué le rempart. La base n'ayant été fouillée nulle part jusqu'au roc, il est encore difficile de reconnaître s'il n'aurait pas été précédé par une première enceinte en cailloux amoncelés et recouverts de terre — peut-être est-ce à un état primitif de la fortification que doit être attribué le gradin inférieur du soubassement de pierres dans le rempart de la période II. A ce moment en tout cas la muraille se compose de plusieurs gradins en cailloutis absolument semblables au socle des maisons, mais beaucoup plus massifs et protégés par de la terre battue recouverte elle-même d'un glacis en terre glaise qui a étonnamment résisté à l'action du temps et rend encore par endroits l'escalade ardue, surtout quand il est humide. Sur cette base s'élève le mur de briques. La face extérieure est appareillée avec beaucoup de soin sur une moyenne épaisseur de 1 m. à 1 m. 10 avec un talus très prononcé — environ 1 sur 10 — Derrière ce parement on a entassé en désordre des briques ou plutôt des quartiers de terre moulée, parfois des éclats de roche et des cailloux, le tout noyé dans une boue qui a donné corps à la masse. On a ainsi réalisé des épaisseurs extraordinaires de 8 m. 60, et plus de 10 m. en quelques points. Et pour ne pas exposer au péril d'effondrement de tels amas d'argile, en même temps que pour faciliter la défense, on avait créé, au pourtour du mur, des gradins en forme de terrasses ou de chemins de ronde protégés apparemment par un parapet en pierres. Le rempart, ni rond ni polygonal, épousait le contour de la colline. Il devait être flanqué de tours rectangulaires en assez faible saillie et de construction plus soignée; on en a déblayé une, mais pas de porte appartenant à cette période archaïque. Beaucoup de sépultures au pied du mur. Aucun type déterminé pour les briques (cf. pp. 23-36, pl. VII-XI, fig. 21-31). Un détail ajouté, p. 140, indique des casemates à l'intérieur du rempart. Traces de violent incendie à la fin de cette période.

III. La période suivante a été examinée dans les forteresses dites *Nordburg* et *Mittlere Burg*, celle-ci probablement antérieure à celle-là. Mêmes procédés de construction avec un certain progrès d'appareillage et de liaison. Le fort septentrional est déjà d'une intéressante conception architecturale : rectangle de $35^m \times 30$ enclos d'une puissante muraille que protège à l'occident un fossé avec contrescarpe solidement bâtie. Autour d'une cour de $20^m \times 14$, probablement à ciel ouvert, sont réparties des salles rectangulaires. Il paraît y avoir des tours aux angles. L'aménagement d'une pièce à l'extrémité méridionale fait songer à la fosse à offrandes creusée à l'entrée des palais mycéniens. Çà et là des foyers, des sépultures, des magasins à provisions (voy. pl. XII, fig. 32 ss., p. 37 ss.). La céramique présente des formes plus évoluées, souvent encore lissée à la main, mais d'ordinaire montée sur le tour; pâte négligée toujours et parois épaisses, plus résistantes néanmoins qu'à l'époque

antérieure. Le décor peint est considérablement en progrès et d'un style naturaliste original (v. g. fig. 54 : deux cervidés affrontés devant un palmier). On trouve les premières galettes d'argile où sont modelées naïvement les formes féminines et qu'on est convenu d'appeler « plaquettes d'Astarté ». D'autres emblèmes naturistes (v. g. le phallus historié, pl. XVII *d*), diverses figurines en terre cuite et en pierre trahissent, non moins que l'audace grandissante des modeleurs, une influence étrangère nouvelle. Le silex demeure fréquent, mais le bronze tend à dominer. Le bibelot égyptien est toujours légion. Première apparition du fer (p. 74). On façonne en or des bijoux élégants, de beaux vases en albâtre et des bibelots en os ou en pierres fines. Une installation cultuelle est signalée entre les deux forteresses et pour la première fois quelques petites citernes, plutôt réservoirs à huile (pl. XIX).

IV. La IVe période est décrite dans les deux forteresses, à l'extrémité méridionale de la grande tranchée, où on a découvert enfin une très remarquable porte fortifiée (pl. XXI, fig. 108 ss., p. 77 ss.). Impossible de saisir d'autre évolution architecturale qu'une ébauche de taille des pierres. La voûte ancienne (période II) — avec ses claveaux obliques et une clef indispensable à la préservation de l'appareil monté sur une forme — est remplacée maintenant par une solide voûte en encorbellement (pl. XX, fig. 101 s., p. 75 ss.). La céramique, à peu près exclusivement faite au tour, allie aux formes archaïques des types nouveaux, en particulier la gourde sphérique à panse aplatie, dite « fiole de pèlerin ». Le décor peint a gagné en variété et en élégance (pl. XXII *A*, *B*, XXV, fig. 111 ss., frise de guerriers sur un beau tesson, pl. XXIV, chrom.). Le silex taillé figure toujours (pl. XXII *D*) quoique l'outillage de bronze ait atteint une remarquable perfection (pl. XXII *E*); on remarquera spécialement les beaux poignards courts et triangulaires (pl. XXIII *a*, XXVI *l*). Les figurines égyptiennes en émail se mêlent largement aux scarabées, figurines de terre cuite, amulettes en pierre ou en os, perles, anneaux de métal, dans le bibelot extrait des appartements ou des tombes (cf. pl. XXVI). La civilisation déjà brillante de cette IVe période dut sombrer dans une catastrophe formidable. Sur toute la région méridionale du Tell on découvre un lit de cendres et de débris carbonisés (p. 80) dont l'épaisseur va jusqu'à 2 mètres et qui atteste un incendie violent. De splendides trouvailles ont été réalisées là-dedans : v. g. la série des trépieds de bronze, supports de lampes ou de vases, parmi lesquels figure une curieuse caryatide jouant de la double flûte (pl. L et fig. 117), de nouveaux types céramiques tels que l'amphore à trépied (fig. 123) et des vases fantaisistes (pl. XXVII). Un spécial intérêt s'attache à ces vases en formes animales, lions, canards, singe, colombe, en terre émaillée ou peinte, qui représentent l'attirail d'une table à toilette. Ces pièces curieuses étaient en miettes et il n'est que juste de rendre hommage au patient labeur de Mme Schumacher qui s'est attachée à sauver ces débris et les a rajustés avec bonheur comme on le peut voir dans les phot. (fig. 128-34).

V. A cette période apparaît enfin la construction en pierre taillée; l'appareil à bossage, d'emploi sporadique à l'âge précédent, caractérise l'édifice nommé le « palais » (pl. XXIX, fig. 135-45, p. 91 ss.). On emploie encore la brique dans le haut des murs avec des chaînages de bois; les toits sont toujours en bois et en terre; les dallages en briques sèches succèdent aux simples pavements en argile battue. Des sigles variés marquent les blocs d'appareil (cf. pl. XXX *e*). La céramique abondante n'est pas en progrès (fig. 151 ss., pl. XXXI ss.); les Astartés en terre cuite se multiplient et deviennent plus triviales; les modeleurs ont beaucoup développé leur répertoire de figurines (fig. 149, 156, 162 ss.). On écrit en vieil hébreu sur un tesson (fig. 166) et sur des cachets ramassés dans le « palais » : sceau d'Asaph (fig. 148) et

surtout le fameux sceau de *Šem'a serviteur de Jéroboam* (fig. 147). Le bibelot est très varié, d'ailleurs banal. On mentionne une foule de maṣṣébôth et un « temple fortifié » (pl. XXXV s., fig. 167 ss., p. 110 ss.). Un joli petit chapiteau à volutes de style ionique très archaïque (fig. 178) a été déterré dans ce temple, et dans son mobilier figure une fibule (pl. XXXIX *e*).

VI. Il est difficile de constater une évolution architecturale dans les édifices attribués à cette nouvelle période. On mentionne de nouvelles maṣṣébôth avec sigles inscrits (p. 125 ss.). Le plus saillant détail est sans contredit la prépondérance du fer habilement travaillé en de véritables forges (p. 130 ss., fig. 191 ss., pl. XLII). On fabrique des vases originaux comme ce groupe d'animaux et de fruits (?) montés sur un cercle creux pour constituer un lustre primitif (fig. 204 *a*). Les gourdes sont fréquentes et voici paraître la lampe ronde, fermée, avec bec projeté sur un côté (pl. XLIV *d*). Dans la moisson de menus objets il faut signaler un cylindre de style babylonien à représentation astrale et des fibules (pl. XLIV), un autre cylindre avec débris d'inscription cunéiforme (fig. 213) et une intaille (fig. 212) à représentations d'animaux et de génies ailés.

VII. M. S. n'assigne à cette période que d'insignifiants débris rencontrés presque à la surface (p. 147 ss., pl. XLVII). Parmi les objets recueillis (pl. XLVIII) il y a une monnaie d'Athéna et un bracelet de verre.

VIII. Le Tell, déjà très peu habité à la période précédente, aurait été abandonné pendant de longs siècles. A une tardive époque arabe, on aurait construit deux petites tours de garde au point culminant de la colline (p. 151 ss.). Suit le détail d'explorations accessoires : un « autel de roc » sur la terrasse septentrionale (p. 154 ss. et pl. XLIX), les hypogées aux flancs du Tell (p. 165 ss.) et la ville gréco-romaine (p. 173 ss.). Une note de M. le prof. Steuernagel (p. 191 s.) propose une numérotation différente des étages de ruines fondée sur une simple proportion des décombres et qui tend à augmenter les divisions adoptées par M. Schumacher. Son argumentation spécieuse exigerait pour être décisive une plus large base d'observation, car il demeure facile d'expliquer l'épaisseur anormale des ruines qui impressionne M. Steuernagel sur deux points isolés où il la relève. Seulement après la publication du second volume, qui fournira le reste de la documentation, les collections céramiques en particulier, il sera possible de discuter avec précision ce classement et la chronologie qui en résulte : encore le développement restreint de la fouille en cette première campagne imposera-t-il beaucoup de circonspection et un recours incessant aux indications parallèles des autres fouilles. La stratification des ruines n'étant souvent rien moins que régulière, il va de soi que le classement de M. Schumacher, admirable de soin et de précision, mais établi avant tout sur une gradation de niveaux, ne saurait être un classement archéologique. Les éléments mêmes groupés dans chacune de ses divisions sont parfois si manifestement disparates et relèvent d'influences si diverses qu'il n'a sûrement pas voulu les présenter dans l'ordre d'évolution historique. Après l'étude très attachante de son beau livre, voici à peu près comment je concevrais en gros le développement de la vie sur la colline de Megiddo. Une peuplade troglodytique a pu y vivre en quelques-unes des cavernes devenues plus tard des tombes : rien de précis n'en est encore connu. La période I correspondrait à la fin des âges néolithiques où l'on installait des gourbis à la surface du sol en creusant le roc pour fixer des pieux de bois, broyer du grain, ou pour d'autres usages pratiques. Il est vraisemblable que des cupules avaient aussi une destination religieuse : elle n'est évidente sur aucun des points fouillés — le cas de l' « autel de roc » septentrional est, si je ne me trompe, de toute évidence une installation funéraire de basse époque

cananéenne, peut-être même des temps israélites, avec des traces de carrière et des godets à destination profane. — Rien n'autorise jusqu'ici à mettre en avant une date plus précise que le IIIe-IIe millénaire avant notre ère. Cela répondrait au stage que j'ai appelé « indigène » dans *Canaan* et que M. Macalister aime mieux dire simplement « présémitique ».

Aux périodes II-III de M. S. on observe ce qui caractérise les premiers Sémites ou Cananéens : procédés analogues de sépultures, vestiges de sacrifices identiques, par exemple le sacrifice de fondation (1). L'influence égyptienne est particulièrement accentuée dès le début de cette période et graduellement pénètrent les influences dites égéennes. Vers la fin de III (S.) se placerait la conquête égyptienne de Thoutmès III. Cette phase couvrirait par conséquent l'intervalle du XXVe siècle environ au XVIe : âge du bronze et des métaux précieux avec utilisation persistante de la pierre taillée. Tout à la fin apparaîtrait le fer, très rare cependant encore. Ce que M. S. appelle « IVe et Ve périodes » égale période « israélite » ou « deuxième âge sémitique ». On a ici un point très ferme, grâce à la découverte des intailles à épigraphes dans le « palais » et du tesson inscrit. Ces textes sont difficilement plus anciens que le VIIIe-VIIe siècle, et ils doivent être classés ou à la fin de la période V ou au cours de VI dans l'échelle de M. S. Or ceci est en harmonie satisfaisante avec les indications archéologiques accessoires dans IV-V : nouveaux procédés architecturaux que l'éminent explorateur rattache lui-même à l'influence phénicienne, emploi de sigles numérotant les blocs d'appareil, céramique à décor chypriote, modification dans les rites funéraires, multiplication des emblèmes religieux naturalistes. Telles installations cultuelles comme celles décrites à l'orient de la ville ou entre les deux grandes forteresses paraissent assez sûres d'après les trouvailles réalisées dans l'intérieur. Il faut cependant, je crois, renoncer même en ces deux cas à la désignation de *maṣṣêbôth* pour ces pilastres taillés dont le rôle architectonique est rendu presque évident par l'étude attentive des plans précis et complets possédés maintenant. En tout cas il n'y a aucun lieu d'appliquer encore ce vocable à nuance religieuse aux blocs munis de sigles dressés sur divers points des ruines, par exemple vers la porte méridionale : ce sont pures épaves du « palais » remployées dans de banales constructions ultérieures plus ou moins intactes. Avec VI de M. S. on est déjà aux derniers temps israélites. Naturellement les groupes de trouvailles contiennent encore nombre de pièces archaïques. Il s'y mêle aussi des pièces telles que les cylindres à légendes et représentations assyriennes dont la présence n'est pas pour surprendre au VIIe-VIe siècle avant notre ère à Megiddo. VII (S.) est apparemment hellénistique et la ville déplacée s'installe dans la plaine. A l'aide de ce schéma provisoire de classement archéologique il y aurait grand intérêt à esquisser la vie de la cité biblique à travers les phases très diverses de sa longue existence. Ce sera mieux en situation à l'achèvement — qu'on peut espérer prochain — d'une publication qui honore à la fois, par son élégance, sa diligence et son caractère scientifique, la Société du *Palästina Verein* et M. le Dr Schumacher.

Jérusalem, mai 1908.

H. VINCENT.

(1) Le cas de la fillette emmurée, cité dans *Canaan*, p. 197, a été mis en doute par M. THIERSCH, *Die neuer. Ausgr. in Palästina; Jahrbuch... arch. Inst.*, 1907, col. 306 s. M. Thiersch paraît avoir été induit en erreur par des phot. qui représentent une sépulture voisine. D'après la publication définitive, p. 54 s., fig. 58 s., le sacrifice de la fillette ne semble pas douteux et une pratique analogue demeure probable en plusieurs autres cas.

I. **Sidon.** *A study in oriental history,* by Frederick Carl Eiselen. In-8° de 172 pp. The Columbia University Press, New-York, 1907.

II. **History of the city of Gaza** *from the earliest times to the present day,* by Martin A. Meyer. In-8° de XIII-182 pp. The Columbia University Press, New-York, 1907.

I. Tels sont les volumes IV et V de la collection qui a pour titre *Columbia University oriental studies* et pour directeur M. Richard Gottheil. Ces deux monographies embrassent l'histoire des deux cités Sidon et Gaza, depuis leurs origines jusqu'à leur situation actuelle. L'une et l'autre affectent à peu près le même plan : d'abord, des préliminaires consacrés à l'étude du nom et de la population de la ville, puis l'histoire politique et religieuse et, finalement, un peu d'archéologie. Aucun plan, ni carte, ni gravure si minime fût-elle, n'accompagne ces deux études qui se présentent néanmoins sous une forme très élégante.

Déjà préparé à ce genre de travail par ses études sur l'Ancien Testament et ses cours de linguistique, M. Eiselen fait preuve d'une sérieuse connaissance des sources, qu'il prend autant que possible de première main. Ses conclusions sont généralement d'accord avec celles des orientalistes de marque. Il admet avec Winckler, par exemple, que le mot Sidon dérive d'un nom divin *Ṣid* dont on retrouve des traces dans quelques noms propres de personnes et abandonne par conséquent avec lui l'étymologie populaire *ṣwd* (pêcher, chasser) consacrée par l'arabe *Ṣaida* et déformée par les Croisés en *Sagitta*, *Sajette*. Sidon aurait été à l'origine un établissement pré-cananéen où le dieu Ṣid était l'objet d'un culte tout particulier. Le clan phénicien qui s'en empara au cours de la grande migration qui, vers 2800, amena sur le littoral méditerranéen les populations du golfe Persique, adopta tout à la fois la divinité et le nom de l'endroit. Pour l'origine des Phéniciens, M. Eiselen donne sa voix au panarabisme : tous les peuples sémitiques se sont formés de couches successives provenant du surcroît de la population arabe. Bien que la preuve d'une assertion aussi générale ne soit pas encore faite, il reste vrai que les Phéniciens ne furent pas étrangers à l'Arabie et que ce fut sur la côte orientale de ce pays qu'ils s'initièrent à cette vie d'agriculteurs et de marins qui les distingue si nettement dans la suite.

La Sidon cananéenne est-elle plus ancienne que Tyr? A cette question qui donne lieu à un chapitre très érudit de son ouvrage, l'auteur répond qu'en somme la théorie échafaudée pour donner à Sidon le droit d'aînesse ne peut pas être regardée comme une construction solide. Les arguments qui en font la charpente sont loin d'avoir la valeur qu'on leur attribue parfois. Sidon, d'après Genèse X, 15, est le premier-né de Canaan; des auteurs sacrés et profanes donnent aux Phéniciens, par extension, le nom de Sidoniens; dans ses monnaies, Sidon prend le titre de mère de Tyr. La force de cette argumentation se trouve fort réduite si l'on fait observer avec M. Eiselen qu'à l'époque où ces divers témoignages se sont produits, Sidon jouissait d'une hégémonie écrasante en Phénicie comme sur la Méditerranée. Que si l'on remonte au delà du VIIe siècle avant J.-C., on se fait au contraire la conviction que les premiers renseignements sur ce sujet, mythes phéniciens, papyrus d'Égypte, sont en faveur de la primauté de Tyr dès le temps de son apparition dans l'histoire. Lorsque dans la suite Sidon eut pris le dessus, les contemporains de sa prospérité, s'imaginant qu'il en avait toujours été ainsi, projetèrent dans le passé un éclat qui ne datait pourtant que d'hier.

Movers, dans son histoire des Phéniciens, avouait qu'il était difficile de savoir quelque chose de précis sur la fondation des colonies phéniciennes. Plus radical, Winckler prétend que, si l'on parle encore de ces colonies, il ne doit plus être question de

comptoirs commerciaux relevant de la métropole qui les a fondés, mais d'établissements autonomes dus à la migration continue des peuplades cananéennes, à cette même migration à laquelle Tyr et Sidon étaient redevables de leur origine. Ce point de vue plaît à l'auteur de notre monographie, qui se contente d'y apporter un leger tempérament en ce qui concerne les colonies assignées à Sidon par les auteurs. L'ouvrage se termine par trois appendices, l'un sur les rois, l'autre sur les monnaies de Sidon. Le troisième est une revue rapide et assez superficielle des antiquités découvertes à Ṣaida.

II. M. Meyer, ancien membre de l'Institut archéologique américain de Jérusalem, a été bien inspiré de choisir comme sujet d'étude la ville de Gaza. Si les péripéties de cette cité présentent une certaine monotonie, puisqu'elles se résument en l'histoire d'un os pris et lâché tour à tour par les souverains d'Égypte et les possesseurs de la Syrie, il n'en va pas de même de son rôle commercial, du caractère de sa population, de ses cultes, de ses monuments et de sa littérature qui donnent à Gaza une physionomie à part entre les villes de la Palestine. Sa fondation ou du moins sa première illustration serait due aux Minéens dont la puissance était à l'apogée vers 1700 avant J.-C. Leurs caravanes, venues du fond de l'Arabie, avaient sans doute trouvé dans la situation que devait ensuite occuper Gaza un excellent débouché pour leurs produits. Ce marché, en même temps qu'il était proche de la mer, offrait aux Arabes l'avantage de pouvoir sans sortir de chez eux se mettre en contact avec les trafiquants d'Égypte et de Canaan. Cette hypothèse de Glazer, qui sourit à M. Meyer, recevrait un appui de la qualification de *Minoa* dont Gaza est gratifiée par Étienne de Byzance. Ce surnom, observait jadis Stark, ne serait-il pas un indice de l'origine minéenne de cette ville? Quant à rattacher Minoa au Crétois Minos, ce ne serait en ce cas qu'une fantaisie de classiques désireux de tout ramener au monde grec. Je ne dirai pas que M. Meyer a méconnu le côté philistin de cette localité. Seulement, son insistance à revenir sur les quelques textes où il est question d'Arabes à Gaza ferait croire qu'il veuille sacrifier lui aussi au panarabisme. Si cette ville avait eu une population tellement sémitique, on s'expliquerait difficilement la facilité avec laquelle elle s'est hellénisée et la persistance des auteurs anciens à la rattacher au monde grec. On aurait garde toutefois de méconnaître que là-dessus la lumière est loin d'être complète et qu'il y a là entre historiens un *bone of contention.*

Y a-t-il eu deux Gaza? Cette question traitée sommairement dans cette seconde monographie mérite d'être reprise en détail. D'accord avec l'auteur, nous laissons dans le néant la Gaza égyptienne que l'on prétendait tirer du texte de Polybe, V, 80 (et non 89) et situer au sud de Rinocolure (el-Arich). Elle est due à une distraction de copiste intercalant où il ne fallait pas la péricope παραγενόμενος δ'εἰς Γάζαν κ.τ.λ. D'ailleurs les bonnes éditions des *Histoires* comme celle de Büttner-Wobst (1889) ont tout remis en bon ordre. Mais comment expliquer la παλαιὰ Γάζα de Diodore de Sicile, XIX, 80 (1) qui appelle ainsi Gaza au moment où Ptolémée fils de Lagus va s'emparer de cette ville en 312 avant J.-C.? Il y a tout lieu de croire que cette vieille Gaza n'était autre que la vieille cité relevée par Alexandre en 332 avant J.-C. de la façon que raconte Arrien, II 27, 7, car il ne paraît pas que cette restauration se soit faite sur un emplacement différent de l'assiette de la cité primitive. Certains au-

(1) La même appellation est redite par Porphyre (*Fragm. hist. græc.*, III, Paris, Didot, 1883), p. 696, par la chronique d'Eusèbe (version armén. éd. Aucher, 1818, I), p. 344 et par le Syncelle (d'après la citation apportée dans Fragm. de Porphyre), p. 707, et non Lyncellus comme dans Meyer, coquille répétée à l'index sous la lettre L! Leur leçon Παλαίγαζα, *Vetus Gaza*, dépend évidemment du texte de Diodore,

teurs cependant furent tellement frappés par le récit du châtiment infligé par les Macédoniens à la cité primitive qu'ils pensèrent qu'elle était demeurée depuis ce temps un lieu désert. Tels Strabon (1) et saint Jérôme. Ce dernier, influencé de plus par des textes prophétiques pleins de menaces à l'endroit de Gaza, ne craint pas d'ajouter au texte d'Eusèbe qui ne connaît que l'illustre ville de Gaza encore florissante de son temps : « *antiquæ civitatis locum vix fundamentorum præbere vestigia, hanc autem, quæ nunc cernitur* in alio loco, *pro illa, quæ corruit, ædificatam* (2) ». Ce dédoublement local étant écarté comme contraire aux affirmations de la plupart des historiens et aux observations topographiques et archéologiques, il est permis de ne pas s'en tenir là comme M. Meyer et de pousser un peu plus avant l'étude de ce problème. Il est un texte de Sozomène, VII, 28 (et non 29) que l'auteur de la monographie a mal rendu, en lui faisant dire que Gaza était dans le territoire de Maïoumas (p. 7). Or, dans ce passage où l'on fait mention de la résidence de deux frères adonnés à la philosophie chrétienne, nous lisons : ἐν Γάζῃ πρὸς θάλασσαν, ὅπερ καὶ Μαϊουμᾶν ὀνομάζουσι. Il y avait donc en plus de la ville de Gaza située à l'intérieur des terres, une Gaza maritime, celle que Strabon appelle le port des Gaziotes et Marc diacre, le quartier maritime de la ville de Gaza (3), celle enfin qu'on nommait plus communément Maïoumas. Le témoignage de Sozomène a d'autant plus de valeur qu'il provient d'un homme de la banlieue même de Gaza. En regard de ces deux villes de même nom dont l'une est à plusieurs stades du littoral sur lequel l'autre se trouve, nous nous contenterons de citer ces quelques lignes de Thucydide dont M. Bérard fait précéder son étude des Astypalées, c'est-à-dire des vieilles villes de la Grèce (4) : « Les villes nouvellement fondées, ayant une plus grande expérience de la mer, plus riches d'ailleurs, s'établirent sur les rivages, en travers des isthmes, pour la grande commodité de leur commerce. Mais les vieilles villes, αἱ δὲ παλαιαί, à cause de la piraterie jadis florissante, s'étaient bâties plutôt loin de la mer, aussi bien dans les îles que dans le continent. » Ainsi donc, pour un auteur grec comme Diodore de Sicile la Gaza de l'intérieur se présentait avec les conditions d'une astypalée de l'Hellade, réserve faite du caractère particulier provenant de la nature de ce pays. Il se croyait autorisé à dire Palægaza pour distinguer cette ville de sa *marine*. Strabon ne parle-t-il pas de Palæbyblos, de Palætyr, Palæpaphos, etc.? Prétendre que cette dénomination répond à la réalité de l'histoire, il n'y a là rien de téméraire, la notion des astypalées cadrant si bien avec ce que M. Meyer lui-même nous a rapporté sur les origines de Gaza. Nous concevons cette localité située depuis des temps antérieurs même aux Minéens, au croisement des routes commerciales Aila-Égypte-Canaan (5). Surmontant un tertre assez élevé, ceinte de murailles, éloignée de la mer, elle était prémunie contre les incursions des pirates (6). Quand à la piraterie eurent succédé les relations plus courtoises nées du commerce, Gaza s'ouvrit du côté de la mer, ou plutôt les marins de Phénicie vinrent installer sur ses côtes une station qui leur permit

(1) Strabon, XVI, II, 30 : ὑπέρκειται δὲ καὶ ἡ πόλις (τῶν Γαζαίων)... κατεσπασμένη δ' ὑπὸ Ἀλεξάνδρου καὶ μένουσα ἔρημος.

(2) *Onomasticon*, éd. Klostermann, p. 63. Il faut bien remarquer la force du texte d'Eusèbe : μένει δὲ εἰς ἔτι νῦν πόλις...

(3) Strabon, XVI, II, 30 : ὁ τῶν Γαζαίων λιμήν. Marc Diacre : *Vita Porphyrii*, Leipzig, 1895, p. 49 : τὸ παράλιον μέρος τῆς Γαζαίων, ὅ καλοῦσιν Μαϊουμᾶν.

(4) *Les Phéniciens et l'Odyssée*, I, p. 32 ss. Thucydide, *Hist.*, I, 7.

(5) Il faut noter que Strabon considérait le golfe élanitique comme orienté par son sommet du côté de Gaza et qu'il concevait par conséquent Aila et Gaza comme occupant les deux extrémités d'un isthme de 1260 stades de largeur (XVI, II, 30).

(6) Arrien, *Anabase*, II, 26, donne de cette ville une excellente description.

de se mettre en contact avec un centre commercial déjà aussi important. Dès ce jour une nouvelle Gaza était fondée.

L'ouvrage de Stark intitulé *Gaza und die philistäische Küste* (1852) a été le guide préféré de l'auteur pour la période qui va d'Alexandre le Grand à l'invasion musulmane. Pour « monumentale » que soit cette œuvre, elle est susceptible d'améliorations en raison des découvertes récentes et des textes aujourd'hui publiés qui étaient inaccessibles à ce savant. Il est vrai que M. Meyer s'excuse de ne pas avoir eu en main lors de la composition de sa monographie certaines éditions de valeur. On s'étonnera quand même qu'il n'ait pas consulté la Vie de saint Porphyre dans l'excellent texte grec publié chez Teubner en 1895 par la Société philologique de Bonn; il eût évité, ce faisant, les inexactitudes qu'entraîne avec elle la traduction latine d'Hervet faite sur un original défectueux. Le Marnéion prend un aspect tout différent selon qu'on en lit la description dans le grec de la susdite édition ou dans la traduction latine. Il va sans dire que le grec a mieux conservé que le latin la teneur des termes techniques et des titres officiels. Une allusion quelconque au plan de Gaza de la mosaïque de Madaba aurait avantageusement trouvé sa place dans les pages de la monographie consacrées à la topographie et aux monuments de la ville. Le fameux carrefour ou *tetramphodos* où se dressait la statue d'Aphrodite d'après Marc Diacre s'y distingue par exemple aisément. M. Meyer a joué de malheur en datant en toutes lettres la Vie de Porphyre du IVe siècle, et l'histoire de Sozomène, du VIe, attendu que ces deux ouvrages sont du Ve. Le premier a été écrit peu après 420 et le second a été terminé vers 443.

Ces quelques imperfections sont loin d'enlever à la monographie de Gaza toute sa valeur. Celle-ci demeure en somme un aperçu historique plein de justesse et un répertoire abondant en renseignements géographiques, ethnologiques et philologiques des plus utiles. La monographie de Sidon présente les mêmes qualités et peut-être à un degré supérieur. Ces deux essais de géographie historique sortent un peu du genre article de dictionnaire par l'abondance de la documentation et par l'exposé des différents problèmes que soulèvent l'origine et la destinée de villes aussi anciennes et aussi célèbres que le furent Sidon et Gaza.

Jérusalem.

Fr. Abel.

Critical notes on Old Testament history : *The traditions of Saul and David*, by Stanley A. Cook, M. A., etc...

Cet ouvrage comprend une série d'études que M. St. A. Cook avait publiées précédemment dans la *Jewish quarterly Review*. Ces études embrassent spécialement l'histoire de Saül et de David, mais avec de longues digressions sur l'histoire générale d'Israël. Ce ne sont point des remarques détachées concernant tel ou tel récit biblique, mais bien plutôt l'application d'un système général à une époque donnée. L'auteur veut nous montrer dans quel esprit il faut interpréter les récits de nos livres saints qui relatent l'installation en Canaan et les débuts de la royauté. Il insiste à mainte reprise sur le fait que ces documents nous sont parvenus sous une couleur *subjective* et il voudrait montrer la part qu'il faut attribuer à la personnalité des auteurs dans la transmission d'un événement. Sans doute, deux auteurs ne racontent pas le même épisode de la même façon, car il y a les différences de temps, de milieux, de points de vue. Mais il nous semble que M. Cook a beaucoup trop accentué cette influence des préoccupations personnelles et n'a pas suffisamment distingué entre le fait lui-même et les modalités qui l'environnent. Aussi son travail

soulève-t-il plus de questions qu'il n'en résout, et il est souvent malaisé de saisir la force de l'argumentation. Souvent aussi la préoccupation de la théorie a pu influencer l'interprétation du texte, car, l'auteur le reconnaît lui-même, « le danger de poursuivre l'enquête dans de trop étroites limites apparut de plus en plus clairement, à mesure que ces notes prenaient leur forme actuelle » (p. 15).

Le premier chapitre traite de « la vie de David ». L'auteur y reprend une théorie qu'il avait développée en 1900 dans *American Journal of semitic languages* sous le titre *Notes on the composition of II Samuel*. Le point de départ de cette théorie était que l'histoire de la révolte d'Absalom (II Sam. 15-20) devait précéder, au lieu de suivre, l'histoire des grandes guerres, sous prétexte que, dans ces chapitres, David ne peut être considéré comme roi sur tout Israël. Budde a soumis cette hypothèse à une critique détaillée (1) qu'il conclnait par ces mots : « L'ingénieux édifice de Cook s'écroule ainsi de lui-même ». M. Cook n'accepte pas ce verdict et reprend une à une les objections pour les réfuter. L'une des plus fortes objections est celle de la chronologie. Car, enfin, si la révolte d'Absalom doit se placer dès le début de la royauté davidique, alors que David vient de s'emparer de Jérusalem et qu'il n'est encore — selon Cook — que roi de Juda, Absalom n'est qu'un enfant, puisqu'il est né durant la royauté de David à Hébron et que celle-ci n'a pas duré plus de sept ans. Cook s'en prend à la tradition : « Est-il nécessaire d'insister sur ce qu'Absalom était né à Hébron? » Il ajoute : « Si David passa seulement sept ou huit ans à Hébron, quel âge avaient donc ses fils lorsqu'il se rendit à Jérusalem et les fit servir comme prêtres (II Sam. 8, 18)? » Ici, M. Cook semble méconnaître le caractère de II Sam. 8, 15-18, qui présente une vue d'ensemble sur le règne de David. C'est une liste des fonctionnaires, parmi lesquels figurent les fils du roi. Aucune relation n'existe entre cette énumération et les données chronologiques du règne. D'ailleurs, tout ce chapitre 8 est un résumé du règne de David qui groupe à la fois les guerres du roi et les qualités de son administration. Dans II Sam. 3, 1-5, sont énumérés les fils de David qui naquirent à Hébron. En tête figure Amnon; le troisième est Absalom. D'après l'histoire d'Amnon et de Tamar, on voit qu'Absalom et Amnon étaient à peu près du même âge, ce qui confirme la donnée de II Sam. 3, 1-5. Le début du chapitre 15 en particulier montre bien que le roi est maître de tout Israël. Quant à dire qu'Absalom « avait été à Gešour, district sud-palestinien, dont le roi était son grand-père maternel », c'est trancher peut-être imprudemment la question de Gesour. On sait que la théorie de Cheyne est de placer le גשור de II Sam. 3, 3 au sud de la Palestine (d'après I Sam. 27, 8). Il faut supposer alors que l'indication « en Aram » de II Sam. 15, 8 est une glose. Mais, dans II Sam. 15, 8, Absalom allègue un vœu qu'il aurait fait, étant à Gešour, de se rendre à Hébron. Si Gešour était au sud, Absalom pouvait passer à Hébron, avant de rentrer à Jérusalem. C'était même sur sa route. Sans doute le nom de Talmaï, roi de Gešour, est aussi le nom d'un géant d'Hébron (Jud. 1, 10). Mais cet argument de Cheyne ne remarque pas que c'est un nom à terminaison araméenne (Moore, sur Jud. 1, 10) et que le nom de sa fille מַעֲכָה est celui d'un territoire d'Aram (Jos. 12, 5 etc...). La narration biblique n'implique donc pas tant d'invraisemblances que le suppose M. Cook. S'il cite avec complaisance ces lignes de Robertson Smith : « Les narrations bibliques ne sont pas arrangées de façon à nous permettre de partager suivant l'ordre chronologique les trente-trois années du règne de David sur tout Israël », il ne devrait pas oublier que la Bible n'a conservé que quelques épisodes du règne de David et que le problème posé était de savoir si l'ordre

(1) *Die Bücher Samuel* (1902), p. 269.

établi entre l'épisode de la révolte d'Absalom et celui de l'histoire d'Urie était le plus naturel. Nous ferons remarquer, en outre, que l'auteur de II Sam. **12**, 11 établit une connexion entre l'adultère de David et la révolte d'Absalom (**16**, 22), ce qui suppose que déjà les récits se succédaient dans la tradition.

Dans la deuxième section consacrée à « Saül » l'auteur passe en revue les principales données du premier livre de Samuel. Il insiste sur les difficultés contenues dans le chapitre **13**. Nous croyons avoir trouvé la solution de ces difficultés en recourant à la distinction des sources (1). Nous renverrons à cette même étude pour l'itinéraire de Saül à la recherche des ânesses (2). L'auteur a raison de montrer le rapport qui existe entre Jud. **10**, 6-18 et les exploits de Saül contre les Ammonites et les Philistins. Mais nous ne voyons pas pourquoi « l'exploit de Jonathan est étranger au plus ancien récit de la défaite des Philistins par Saül ». Tout l'épisode de Michmas appartient au vieux fond de la tradition. C'est un récit populaire exaltant le héros qui deviendra l'ami de David. La situation qu'il suppose est parfaitement en harmonie avec les autres récits et le but de l'écrivain est de mettre en relief la personne du fils opposée à celle du père. L'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan montre bien que Jonathan avait, dans la tradition la plus ancienne, la réputation d'un valeureux guerrier. Il y a, d'ailleurs, des traits topiques, comme **14**, 11 comparé avec **13**, 6. En réalité, Jonathan passe au premier rang dans le récit qui commence à **13**, 3 et se continue par le chapitre **14**. Nous n'admettons pas non plus que le début (et il arriva après un mois) dans **10**, 27, d'après G., soit rédactionnel. C'est l'introduction à l'affaire de Naḥaš qui doit aboutir à l'intronisation de Saül à Gilgal. Les difficultés qu'amoncelle à plaisir le savant auteur pourraient se résoudre par une minutieuse distinction des récits parallèles dans l'histoire de Saül et de David.

Nous avons vu que l'auteur admettait une relation entre Jud. **10**, 6-18 et les récits relatifs à l'oppression des Philistins au temps de Samuel. Le troisième chapitre insiste sur cette relation. Une citation du prof. Kent fournit à l'auteur son point de départ pour classer sous une même rubrique les chapitres **8**; **10**, 17-25; **12**; **15**; **28**, 3-25 de I Sam. Le critérium n'est pas nouveau, car il y a longtemps que les critiques ont remarqué que toute une partie des récits relatifs à l'institution de la royauté en Israël est conçue dans un esprit hostile à la royauté et favorable à l'idéal théocratique du gouvernement de Samuel. Mais ici encore il faudrait procéder plus minutieusement à la distinction des sources et ne pas mettre sur le même pied le chapitre **12** et le chapitre **28**. L'histoire de la pythonisse d'Endor forme un noyau à part et le chapitre **12** a subi fortement l'influence deutéronomienne. Dans l'histoire de l'arche et des Danites, l'hypothèse que « l'arche était peut-être exclusivement judéenne à l'origine » nous semble dénuée de fondement. Elle n'est, en tout cas, nullement confirmée par la réflexion de Mîcal dans II Sam. **6**, 20; car le seul reproche que fasse à son mari la fille de Saül, c'est de s'être dévêtu d'une façon choquante. Elle n'a pas un mot au sujet de l'arche elle-même.

Nous ferons plus de réserves encore sur le chapitre consacré à « Saül et Benjamin ». Il semble que l'auteur ait pris à tâche de soutenir un paradoxe, car sa conclusion tendrait à affirmer que « primitivement » Saül n'était pas un Benjaminite. La méthode de St. A. Cook nous a paru flottante, et nous doutons fort que ses conclusions trouvent un grand nombre d'adhérents. Nous aurions aimé un souci plus vif de ne pas attribuer aux hypothèses plus de valeur qu'elles n'en ont et surtout de ne pas les faire intervenir pour interpréter les faits d'une façon qui heurte de front les plus

(1) *RB.*, 1907, p. 240 ss.
(2) *Ibid.*, p. 244 s.

sûres données de la tradition. La critique de l'auteur se meut avec plus de certitude dans les récits qui mettent en présence Saül et David (ch. 8) et sa thèse sur la double tradition relativement à l'invasion israélite en Canaan (ch. 5 et 6) mérite d'être prise en considération. Mais, selon nous, le défaut de ces notes rapides, c'est d'effleurer seulement les sujets sans y entrer à fond. Ce qu'il faudrait, ce serait de prendre d'abord les points de détail, de les examiner scrupuleusement à la lumière de la critique littéraire et de les coordonner ensuite sous une ou plusieurs idées communes. Toute autre généralisation risque d'être hâtive et sans consistance.

Jérusalem.

P. Dhorme.

Patrologia orientalis, tome II, fasc. 5; *Le livre de Job*, version éthiopienne publiée et traduite en français par Francisco Maria Estèves Pereira. Paris, 1907. Prix : 7 fr. 70 (pour les souscripteurs : 4 fr. 95).

La version éthiopienne de la Bible n'a pas encore été entièrement imprimée; en 1853, Dillmann en avait commencé une édition critique, et lui-même raconte dans sa préface au *Veteris Testamenti æthiopici tomus quintus* les difficultés qui l'empêchèrent de mener à bien cette entreprise : « Juvenis juveniliter sperans quadraginta abhinc annos primum Veteris Testamenti Aethiopici tomum i. e. Octateuchum edidi. Spes me fefellit : assensus quidem multorum non deerat, sed venditio operis haerebat. Incepta editio abrupta est ». Au total, Dillman a publié l'Octateuque, les Rois et les livres deutérocanoniques, sans compter plusieurs apocryphes, IIIe et IVe Esdras, Ascension d'Isaïe et Jubilés. Quelques autres livres de la Bible ont été publiés de côté ou d'autre, M. P. vient d'en augmenter la série par une édition du livre de Job.

Dans son introduction, M. P. donne d'abord la liste des 25 mss. qui contiennent la version éthiopienne du livre de Job; trois seulement de ces copies sont antérieures au XVIIe siècle, c'est sur elles que M. P. a établi son édition; il a négligé les lectures des mss. les plus récents, comme Dillmann l'a fait, au moins dans le tome V de son Ancien Testament. M. P. donne une description détaillée des mss. dont il s'est servi, il y aurait à relever des détails intéressants pour l'étude de la paléographie éthiopienne et du sectionnement du texte biblique. Nous noterons seulement les transpositions signalées dans le ms. de Paris, n° 11, désigné par le sigle P : au chapitre XXXVIII, les versets sont disposés dans l'ordre suivant : 1 à 4, 25 à 34, 15 à 24, 35 à 41. Les stiques transposés étant en nombre égal de 15 à 24 et de 25 à 34, la transposition doit être attribuée au déplacement d'une page de l'archétype dont P est la copie; c'est un curieux exemple de ces transpositions accidentelles dont le P. Condamin. s. j. a plusieurs fois entretenu les lecteurs de la *Revue*.

M. P. résume en quelques propositions les caractères de la version éthiopienne du livre de Job : 1° cette version a été faite directement sur le texte des LXX, car elle contient les additions I, 9 et XLII, 17, et plusieurs noms propres ont conservé les terminaisons casuelles du grec (1); 2° l'auteur de cette version éthiopienne du livre de Job est différent du traducteur des livres historiques de l'Ancien Testament, il semble être le même que celui du livre de l'Ecclésiastique; 3° la version éthiopienne de Job ne diffère des LXX que par un nombre restreint de transpositions peu importantes.

Sur les différents mss. dont il s'est servi, M. P. porte les jugements que voici : les mss. P et A (Abbadie, n° 55) suivent de plus près le texte grec que le ms. B (Bod-

(1) Par exemple I, 1 : P et B portent *'Aousetid*, tandis que A écrit *'Aousetis*, cf. le texte grec : ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι.

léienne, n° V). Le texte du ms. B a été glosé : un correcteur y a introduit des mots nouveaux pour rendre le texte plus intelligible et arrondir la phrase; le ms. B contient quelques stiques de plus que P et A, ces stiques sont une traduction d'une version arabe qui dérive elle-même de l'hébreu massorétique.

Il faut remercier M. P. de cette édition, il y aura du profit à en tirer pour une étude approfondie des LXX; la traduction française permettra, même à ceux qui ne lisent pas l'éthiopien, de constater les variantes les plus saillantes; l'exécution typographique est des plus satisfaisantes.

Paris.

Eug. Tisserant.

Grammaire éthiopienne, avec chrestomathie et vocabulaire, par M. Chaine, S. J. 308 pp. in-8°, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1907. Prix : 8 fr. 50.

Après avoir travaillé à Paris sous la direction de M. J. Halévy, le P. C. a publié une grammaire à l'usage, dit-il, de ceux « qui débutent dans l'étude de la langue éthiopienne ». Ce livre, qui a été présenté par son auteur pour l'obtention du diplôme de l'École des Hautes-Études, a reçu, de plusieurs côtés déjà, les éloges qu'il mérite; on ne sait si l'on doit se montrer plus satisfait de l'exécution typographique ou de la clarté des formules, l'ensemble est assurément excellent. On se félicitera tout particulièrement de trouver réunis, en un fascicule séparé, les paradigmes et les index; c'est un précieux secours pour ceux-là surtout qui s'exercent à traduire, sans connaître encore à fond les nombreuses flexions du verbe. Les paradigmes des verbes doublement infirmes et les tables de formation des noms à une radicale faible ou gutturale sont également très utiles.

Qu'il nous soit permis cependant de faire quelques remarques : on est un peu dérouté au début par ces « ordres » qui servent à désigner les modifications vocaliques des consonnes; au lieu de dire : voyelle du premier, du deuxième, du troisième ordre, n'aurait-il pas été plus simple de dire : *à* ou *a bref*, *ou*, *i*, etc.? Les premières pages auraient été, de ce fait, un peu plus claires. Le P. C. ne s'est guère préoccupé de suivre les méthodes généralement employées dans l'enseignement des langues sémitiques, ses classifications lui sont propres, l'ordre de son exposition est original; à cela sans doute, le P. a trouvé quelque avantage, et il a réussi à manifester certaines relations, jusqu'ici trop négligées, entre diverses parties de la grammaire, cependant le débutant aurait bien quelque droit de s'en plaindre. On n'étudie guère l'éthiopien (en Europe, du moins) sans avoir fait au préalable quelques études d'hébreu ou d'arabe; faudra-t-il alors pour se servir de la grammaire du P. C. oublier ce qu'on a péniblement appris? La syntaxe, par exemple, a un ordre surprenant : au lieu de trouver réuni dans un même chapitre tout ce qui concerne le nom, nous avons au chap. I la détermination, au chap. V le complément du nom, au chap. VI l'apposition. Généralement, on ne distingue guère dans les langues sémitiques le qualificatif du nom ou substantif, le P. fait entre eux une scission profonde, déjà lorsqu'il s'occupe de leur formation (p. 52 ss.); en syntaxe, il consacre un chapitre spécial à l'emploi du qualificatif, mais il faut tourner plusieurs pages avant de trouver au chap. V le complément du qualificatif et au chap. VI ce qui est dit de l'épithète. Aussi, après avoir eu deux chapitres très courts sur la détermination du nom et l'emploi des adjectifs, le P. C. se trouve avoir réuni dans le chap. VI les choses les plus disparates : sujet, prédicat, copule, épithète et apposition, numéraux; nous voici loin de l'ordre habituel des grammaires sémitiques : verbe, nom, pronom, pro-

position, dans Gesenius-Kautzsch ou : nom, pronom, verbe, proposition, dans Nöldeke.

Signalons encore quelques minuties; pour être bref, le P. a parfois économisé mal à propos une explication utile : à la page 4, la première phrase suit-elle ce qui est dit au bas de la page 1 ou les derniers mots de la page 3? Il faut certainement entendre que les Abyssins, au lieu de donner aux lettres un nom savant, les épellent simplement avec le son a, mais la formule est énigmatique. A la page 9, l'exemple proposé *'egze'etna* ne contient aucun *e* du cinquième ordre; si le P. avait toujours transcrit par des signes différents *ĕ* et *ē*, il n'aurait pas laissé ce mot ainsi hors de sa place. A la page 21 on dit : « Dans les substantifs plurilitères dérivés de la forme commençant par *'an*, *'a* se supprime toujours : *sawsaw*, échelle, de *'ansosawa*, marcher... » Il aurait mieux valu prendre pour exemple *nasōsāw* qui signifie marche; *sawsaw* est un nom primitif ou un dérivé de la première forme, inusitée en éthiopien, du verbe *sosawa;* on reconnaît d'ailleurs (p. 52) qu'il y a de tels noms. A la page 86, il aurait été bon de rappeler, avant de donner la liste des nombres cardinaux, que dans les langues sémitiques on emploie, pour les nombres de 3 à 10, les formes à désinence féminine pour les noms masculins et les formes masculines pour les substantifs féminins, ceci pour éviter l'effarement de l'élève qui a souvent beaucoup de peine à retenir cet élémentaire principe de syntaxe. Il aurait été aussi très avantageux pour le débutant de trouver en tête du chapitre sur les particules une table des enclitiques et des proclitiques, qui sont d'un usage si fréquent en éthiopien; il est difficile et du moins assez long de les retrouver dans des listes qui occupent près de 20 pages, de 95 à 112 (1).

Le P. C. nous excusera de lui avoir présenté ces observations, elles ne songent en rien à diminuer la valeur de son livre; nous manquions en France d'une grammaire éthiopienne, il nous en a donné une et une bonne; puisse-t-il nous en donner bientôt une deuxième édition encore meilleure!

Paris.

Eug. Tisserant.

Arabia Petraea : II, Edom; *topographischer Reisebericht*, par M. le prof. Dr A. Musil. *Ier Teil* : XII-343 pp., 170 fig. et un plan de Pétra; *IIe Teil* : X-229 pp., 152 fig. et le diagramme du réseau de triangulation. Gr. 8°; Vienne, Hölder, 1907.

Avec ces volumes M. Musil achève le commentaire de son excellente *Carte d'Arabie Pétrée* (*RB.*, 1907, p. 278 ss. et 616 ss.). L'« introduction topographique » (pp. 1-24) définit les deux régions comprises sous la rubrique « Édom », à l'orient et à l'occident de l'ʿArabah. Elle esquisse à larges traits l'aspect général de chaque contrée, sa nature, ses productions, ses ressources en eau et le réseau des voies. Le journal de route des six voyages échelonnés de 1896 à 1902 occupe le reste des volumes. Comme dans « Moab », les annotations documentaires sont insérées après chaque campagne, ainsi que le résumé des chevauchées avec leur durée en heures et minutes. Des tables des diverses catégories de noms propres occupent les pp. 253-299 de la IIe partie. On croirait d'abord l'un des tomes consacré à l'Idumée occidentale, l'autre au Négeb. En pratique, l'étude est mêlée selon les hasards de l'exploration

(1) Dans la bibliographie du P. C. nous avons été étonné de quelques omissions; par exemple, nous n'avons pas rencontré les éditions que Charles a données de l'Ascension d'Isaïe et du livre des Jubilés; ne valaient-elles pas d'être signalées?

poursuivie à travers mille circonstances difficiles (1). Pour quelques localités d'un spécial intérêt la description groupe les observations de tous les voyages. C'est surtout le cas de Pétra, de *Fénân* et d'*'Abdeh*.

Pétra est étudié à propos de la première et brève visite de 1896 (2 jours). Le récit de voyage se transforme ici en descriptiou méthodique (I, 41-150), illustrée de 115 phot. et dessins (2) et précisée par le meilleur plan d'ensemble. L'épigraphie étant réservée, on n'a encore en ce butin qu'une partie du labeur vaillant et fécond de M. Musil. Naturellement le retard énorme de la publication académique — 11 ans révolus depuis la première visite et 5 depuis la dernière — a diminué d'une large moitié l'intérêt de la documentation (3) mais n'atténue en rien le mérite de l'explorateur.

A Fénân, où le P. Lagrange avait frayé la voie en octobre 1897 (4), M. le Dr Musil a pu arriver à son tour le 4 mai 1898. Ce n'était que pour prendre un rapide coup d'œil des ruines. Descendu de cheval « vers 5 heures » (I, 293) dans ces ruines, il était contraint d'en repartir « vers 6 heures » (I, 297). Il y est revenu quelques heures en 1901 (II, 8), secondé alors par un artiste de talent, M. Mielich, et quelques heures enfin en 1902 (II, 215) — visite terminée par une désagréable aventure. — La description d'ensemble, intercalée dans le voyage de 1898 (I, 293-297) est illustrée d'excellentes vues des ruines et de leurs principaux détails. Les plans de la ville (fig. 150), de la « basilique » (fig. 160), de l'aqueduc (fig. 162) supposent des fouilles non décrites, tout au moins des restitutions qu'on ne distingue pas assez des parties existantes, suivant un procédé d'ailleurs usuel dans les plans en cet ouvrage.

A 'Abdeh M. Musil est allé en 1898 (I, 240 s.) et 1902; la description est insérée

(1) Les topographes en chambre, insatiables de données précises et souvent ingrats envers l'explorateur qui a peiné pour les recueillir, tourneront d'une main distraite les vivantes pages du journal de route qui relatent ces difficultés. On aura tort de procéder ainsi; ces tableaux représentent au naturel la courageuse vie que l'exploration a imposée. Avec une sympathie très avouée d'ami, j'insiste à nouveau sur le mérite d'un tel labeur. Aux difficultés générales signalées en présentant la *Carte*, il faut joindre une infinité d'incidents fâcheux qui ont causé de vives alertes contées avec une chaleur, un entraînement, une couleur locale qui font assister aux échauffourées, aux palabres, aux fréquentes prises d'armes, aux retraites précipitées dans la nuit, sans chemin et sans guide. Tantôt c'est un pur-sang arabe qui a la *phobie* très prononcée du militaire turc et s'emporte dangereusement au premier aspect d'un tarbouche d'uniforme (I, 152, 154, 195); tantôt le noble animal refuse de se plier aux exigences du maréchal ferrant (I, 157), ou de se laisser conduire à l'abreuvoir par les geôliers de son maître (I, 258). D'autres fois c'est l'imprudence d'un compagnon de route ou la sottise d'un soldat d'escorte qui entraînent de très critiques situations (I, 193, 330-2, 345-7), d'où un discours adroit peut quelquefois tirer (I, 174), mais qui entravent le labeur. Çà et là quelque épisode gai : telle la tentative de ce vieux bédouin sans garçon qui voudrait bien marier au voyageur sa fillette Amša, sans exiger d'autre prix que la fixation de son gendre au désert (I, 191).

(2) Une 116e figure relative à Pétra sera découverte p. 276. Elle doit être signalée à cause de son importance pour l'architecture d'*ed-Deir*.

(3) Les études de détail, très nombreuses depuis dix à douze ans, surtout la grande publication de M. Brünnow ont rendu familiers beaucoup des monuments republiés ici. Il y a cependant profit à contrôler par les relevés de M. Musil nombre d'installations importantes telles que le grand haut-lieu, le théâtre, *el-Ḫubzeh*, *el-Ou'airah*. Il reste en propre à l'explorateur une série riche encore d'observations neuves. Signalons en particulier un curieux lieu de sacrifices (p. 45 s.), dont la relation avec une caverne inférieure n'a pu être tout à fait précisée, mais surtout la monographie très soignée et très complète d'ed-Deir. En toute l'étude sur Pétra la critique ne pourra guère s'exercer que sur de très minces détails. Pourquoi, par exemple les tombes, isolées, creusées verticalement dans le roc et couvertes de dalles, sont elles « très anciennes » (p. 50 ss.)? Est-il sûr que *Khazneh* est un vocable substitué par les drogmans européens a *el-Gerra* « l'urne » *seul* nom usité chez les indigènes (77 s.)? L' « autel » sur une caverne vers l'entrée du *Siq*, (p. 47) s'expliquerait bien par une destination profane. Il y a une tendance à multiplier les monuments religieux. Dans la suite du livre on voit reparaître Pétra (cf. p. 284 ss., 330, 333 ss.), une fois seulement avec référence — fausse : p. « 187 », lis. 147? — à l'étude d'ensemble.

(4) *RB.*, 1898, p. 112 ss. (Les coquilles 'Azaba = 'Araba [l. 1], Leetzen = Seetzen [l. 4], Chéro = Chérâ [l. 26], Thana = Dhana [l. 6 e. b.], qui se sont donné rendez-vous à la p. 113 n'auront induit personne en erreur) Cf. 1898, p. 449; 1900, p. 284 ss.

en cette dernière visite (II, 106-151) (1), avec 55 bonnes illustrations. L'étude de ces documents m'a montré que bien peu de détails avaient échappé à son investigation très attentive. En quelques parties plus délabrées des ruines le relevé présentait une difficulté considérable; je redoutais que nous ayons pu être victimes d'observations hâtives, insuffisamment appuyées par quelques grattages superficiels. Même là les plans très élégants de M. le prof. Musil fourniront désormais le plus heureux et le plus favorable contrôle aux diagrammes de la *Revue* (2). Malgré cette constatation évidemment fort agréable, il faut déplorer ici spécialement le délai considérable de la publication. Eussions-nous pu soupçonner en quoi consistait le labeur accompli dans ces ruines par M. Musil et ses collaborateurs, nous n'aurions pas consacré cinq jours, au printemps de 1904, et de nombreuses pages dans la *Revue* au retour de l'expédition pour refaire précisément le travail qui s'est trouvé avoir été si bien fait. Notre effort eût porté sur divers points accessoires, négligés aussi par nos devanciers, ou bien nous eussions réservé plus de temps à *Sbaiṭa*, *Mešrifeh*, *Ruḥeibeh*, etc., où les relevés demeurés dans nos carnets n'offrent malheureusement plus avec ceux de M. Musil la même conformité que pour 'Abdeh (3).

Non moins que les excellentes monographies des localités importantes qui viennent d'être signalées les innombrables et précieuses informations de détail semées tout le long des volumes fixeront l'attention des biblistes, réduits jusqu'ici à travailler quasi dans le vide pour tout ce qui concernait une grande partie de l'Idumée. L'œuvre de science et de courageuse énergie à laquelle M. le prof. Musil a consacré sa vie depuis douze ans ne sera pleinement accomplie qu'après la publication des documents ethnographiques et épigraphiques. Le labeur topographique désormais achevé (4) est à lui seul un beau titre de gloire pour le savant explorateur. Je suis heureux de lui offrir à ce sujet mon tribut de gratitude et d'admiration.

(1) 25 références à la table (p. 276) pour 'Abdeh, sans que rien laisse supposer la description de 45 pp. parmi tous les renvois à de vagues mentions du nom.

(2) C'est surtout le cas pour le camp romain, certaines pièces du *ḥammâm el-bir* et l'atrium du grand tombeau nabatéen. M. Musil estime ce dernier — qu'on lui a nommé *en-Nuṣra'* — « un des plus récents » d''Abdeh (II, 127); à ce propos il y aurait intérêt à connaître les bases techniques de sa classification des tombes nabatéennes. Sa description diligente de la nécropole ne met pas en relief l'adaptation pourtant si évidente des vieux hypogées nabatéens en habitations byzantines et arabes. Une dizaine de plans détaillés, sans indice des transformations, accompagnent la description; ces graphiques induiront en erreur les spécialistes qui les feraient entrer tels quels en compte pour étudier les « installations funéraires » des Nabatéens. Aucune trace du haut-lieu dans le plan de la ville. Je le crois réservé à quelque autre section de la publication, car il ne peut avoir échappé, non plus que les graffites répartis autour, à la clairvoyance de M. Musil. La perle, de ses découvertes à 'Abdeh est une inscription grecque débutant par les mots Ζεῦ Ὀβόδα et datée de l'an 293 de notre ère. Elle n'est que mentionnée (II, 246) et transcrite en onciales typographiques dans une récente communication à l'Académie de Vienne (6 nov. 1907; *Anzeiger*..., p. 140). La même note (*l.l.*, p. 141) contient une transcription approximative du méchant graffite grec (*RB.*, 1905, p. 78 ss.) et l'avis que « la lecture de *RB*... n'est pas fondée ». J'aime à penser qu'on fournira pour le démontrer de plus solides documents que la phot. d'*Edom*, II, fig. 114, à laquelle renvoie l'*Anzeiger*. Jusqu'à meilleure information je ne vois à modifier dans la lecture de la *Revue* que l'hypothèse de deux noms propres Αφθονα et Αβασκαντα (p. 79), à remplacer plus probablement par αφθονα et αβασκαντα (cf. p. 80), sortes de formules adverbiales qu'il y aura lieu de justifier quel que jour.

(3) Pour Sbaiṭa et Mešrifeh nos plans coïncident plutôt avec les relevés déjà vieux de l'infortuné Palmer (*Q. Stat.* 1871), le vrai pionnier de l'exploration du Négeb. Un trait saillant de l'installation intérieure à Mešrifeh, c'est ces trois grands cercles de pierres en communication les uns avec les autres, vers le centre de l'esplanade. Le plan de Palmer les enregistre assez exactement et nous les avons relevés en 1904. Ils ne figurent pas dans le plan d'*Edom*, II, fig. 34. On remarquera le peu de documentation sur Halaṣah, ce qui du reste n'est pas une critique; il y a plus lieu d'être reconnaissant de tout ce qui est fourni que de s'étonner de ce que les circonstances n'ont pas permis de réaliser.

(4) Une note est due ici aux spécialistes topographes. Le réseau de triangulation publié leur permettra de saisir maintenant en détail la structure technique de la *Carte d'Arabie Pétrée*.

P. S. — Avec une sincère contrition, je tiens à réparer mon insigne étourderie dans *RB.*, 1907, p. 281. *Ḥismeh*, que je déclarais n'avoir pas remarqué dans ma première étude de la *Carte*, m'a frappé dès que j'ai rouvert celle-ci. Il est très correctement localisé sous la forme classique *Ḥesma*, en lettres hautes de 2 millimètres et 1/2, réparties sur une longueur de 82 millimètres. Ma sotte bévue n'aura pu porter préjudice à personne, pas plus que la coquille typographique (même page) relative à Fénân au N.-N.-E., *lis.* N.-N.-O de Chôbak. En présentant mes excuses aux lecteurs de la *Revue* et à M. le prof. Musil, je leur exprime à l'avance ma réelle gratitude pour toute méprise de ce genre qu'ils voudront bien me faire remarquer.

Jérusalem. H. VINCENT, O. P.

I. **The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs** edited from nine mss. together with the variants of the armenian and slavonic versions and some hebrew fragments, by R. H. CHARLES, D. Litt., D. D. in-8° de LIX-324 pp. Oxford, Clarendon Press, 1908.

II. **The Testaments of the twelve Patriarchs**, translated from the editor's greek text..., by R. H. CHARLES D. Litt., D.D. in-8° de XCIX-247 pp. London, Black, 1908.

M. R. H. Charles, qui a si bien mérité des apocryphes de l'Ancien Testament, s'attaque aujourd'hui aux Testaments des douze patriarches. Il édite le texte grec et en donne une traduction anglaise avec introduction et notes. On sait combien ce double problème est difficile à résoudre. Les Testaments ne nous sont connus que sous une forme christianisée. Grabe avait de son temps (1714) reconnu un original juif et des interpolations chrétiennes. Puis la critique s'était égarée avec ensemble en admettant que tout l'ouvrage était chrétien d'origine. M. Schnapp (1) a repris la thèse de Grabe et l'a fait prévaloir. Allant plus loin, il soupçonnait dans l'original juif deux couches différentes, l'une contenant seulement les exhortations morales, l'autre des vues apocalyptiques surajoutées. Cependant l'étude des manuscrits arméniens avait fait entrer la question dans une nouvelle phase : ces manuscrits ne contiennent pas un bon nombre de passages chrétiens. C'était une preuve de plus que ces passages étaient interpolés. M. Bousset a donc repris le problème et montré, dans une étude très pénétrante (2), d'après la version arménienne, que certains passages jugés interpolés sont peut-être d'origine juive. Revenant à la dualité de l'original juif, il admettait contre M. Schnapp que les parties apocalyptiques sont du même auteur que les traités de morale, mais il insistait sur un autre dualisme, déjà esquissé en un mot par M. Schürer (3), l'éloge enthousiaste de Lévi et le blâme amer du même

Attachée par 7 points à la carte du *Survey*, elle repose sur 195 à 200 déterminations sur le terrain. Dans ce nombre, il n'y a que 57 stations au théodolithe et 9 à la boussole; 125 à 130 points sont de simples déterminations par cheminement. Encore devra-t-on noter que parmi les stations du théodolithe peu sont de premier ordre, et quand elles ont permis des visées à longue distance, les coordonnées sont rares. Des points tels que Fénân n'ont été inclus dans aucun triangle proprement dit; aucun vrai triangle non plus ne dépasse la latitude d'ʿAqabah, et pour cette localité même, dont la situation ferme importerait beaucoup, le raccord au réseau ne paraît avoir été fait que par cheminement à la boussole. Par suite du mauvais vouloir des autorités locales M. Musil n'a pu travailler à ʿAqabah; ses informations sur la ville et les environs sont dues au soldat qui avait mission de le garder prisonnier en attendant son renvoi à Maʿân.

(1) *Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht*, Halle, 1884.

(2) Dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900. après une étude de l'éditeur, M. Preuschen, sur la traduction arménienne, p. 106-140, M. Bousset a écrit : *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, p. 141-175; 187-209.

(3) *Geschichte*, III³, p. 258.

Lévi, et concluait à deux auteurs, l'un contemporain des victoires macchabéennes, en particulier de Jean Hyrcan, l'autre postérieur à la prise de Jérusalem par Pompée, et tout à fait apparenté aux psaumes de Salomon.

C'est à ce point que M. Charles a repris la question, et il était juste de le dire, car si l'on compare l'article assez maigre de l'auteur dans l'*Encyclopaedia biblica* (I, 237-241) à son œuvre actuelle, on ne pourra se défendre de penser qu'il doit beaucoup à M. Bousset.

Nous résumons d'abord. M. Charles a décrit avec soin les manuscrits grecs et arméniens. La version grecque se présente sous deux formes, que l'on ne nomme pas recensions, parce que les variantes remontent à une double recension du texte original. L'arménien a, lui aussi, deux formes, mais en somme il se rattache surtout à la seconde forme grecque. Il existe aussi deux recensions slavonnes, de date assez basse.

Tout vient donc d'un texte grec, que l'arménien représente parfois mieux que le grec actuel. Le texte grec primitif était traduit de l'hébreu.

Les interpolations chrétiennes se retrouvent partout, même dans le texte arménien, quoiqu'il en soit moins prodigue. D'après M. Charles, Schnapp en avait compté beaucoup trop (1).

Ces additions écartées, on peut se rendre compte de la physionomie du texte hébreu. Sans parler de quelques menues additions, il a deux fils distincts. Le premier document, qui forme de beaucoup la plus grande partie de l'ouvrage, a été écrit par un pharisien, mais un pharisien de l'ancienne école, qui savait unir l'adhésion aux meilleures traditions de son parti, la foi à la résurrection et au bonheur futur du peuple, à une admiration sans bornes pour les princes Asmonéens, et en particulier pour Jean Hyrcan. « L'auteur voit déjà le royaume messianique établi; grâce à lui les gentils seront sauvés au moment voulu, Béliar détrôné, le péché banni de la terre, et les morts justes ressusciteront pour prendre leur part des bénédictions accordées aux vivants » (p. XVI). Ce qui fixe le mieux la date, de 109 à 106 avant Jésus-Christ, c'est qu'on ne prévoit pas du tout la domination romaine; que l'eschatologie est celle du IIe siècle avant Jésus-Christ, telle que nous la connaissons par le début du livre d'Hénoch, où les justes ressuscitent pour prendre part sur la terre au royaume messianique; que Lévi est un roi, un guerrier; que l'auteur glorifie surtout un de ses fils comme prêtre, roi et prophète, ce que Josèphe attribue expressément à Jean Hyrcan; que c'est bien Jean Hyrcan qui a pris Samarie, dont l'auteur célèbre la chute sous le nom de Sichem. Ainsi l'enthousiasme des Pharisiens pour la dynastie touchait à son comble... mais aussi à son terme. A la fin du principat d'Hyrcan, la discorde éclatait, définitive, et implacable. Les Pharisiens échangent le dithyrambe pour le pamphlet, et ce sont quelques traits de ces pamphlets qui nous sont parvenus dans le corps de l'ouvrage louangeur : ce sont les passages où l'on stigmatise la luxure et la cruauté des prêtres, où l'on annonce une seconde apostasie et une autre captivité; le Messie né de Juda sauvera Israël. Ils sont écrits dans le ton des psaumes de Salomon, et datent de 70 à 40 avant Jésus-Christ.

L'intérêt de cet ouvrage trop négligé est donc considérable. Il nous fait assister à une évolution capitale dans l'histoire des idées messianiques : « L'attente d'un Messie issu de Lévi, si chèrement caressée par les fidèles dans la dernière moitié du second siècle, n'était plus regardée (au Ier siècle) que comme une tromperie du Malin » (p. LVIII).

(1) M. Schürer penchait vers l'opinion contraire, *Geschichte*, III³, p. 258.

Et cependant, d'après M. Charles, il y a plus encore. Les Testaments offrent surtout le tableau d'une conscience développée, dominée par le principe de l'amour de Dieu et du prochain; cette valeur morale du livre est bien supérieure à celle de l'Ancien Testament; il prépare les voies à l'Évangile, il met un pont entre les deux alliances, puisqu'il « a influencé les pensées et la diction des écrivains du Nouveau Testament et même de Notre-Seigneur » (p. XVIII). On allègue en preuve de nombreux passages qui prouveraient une action directe des Testaments sur les paroles de Jésus et surtout sur saint Paul.

Il est superflu de dire que le travail de M. Charles est fait avec le plus grand soin. Les notes sont extrêmement utiles; elles suggèrent en abondance les rapprochements avec d'autres endroits analogues d'une littérature que M. Charles connaît aussi bien qu'homme du monde. Son édition des testaments fera donc époque et fournit un bon appoint à l'histoire des idées juives.

Une somme si considérable de textes et de faits (1) ne peut être discutée ici; on se bornera à exprimer une adhésion mêlée de quelques réserves.

M. Charles nous paraît avoir prouvé très solidement le point sur lequel M. Schnapp hésitait encore : les Testaments ont été traduits en grec de l'hébreu. La preuve résulte de constructions hébraïques, des versions doubles d'un même original, des paronomases qui ne s'expliquent qu'en hébreu, et surtout des passages inintelligibles en grec, mais très clairs en hébreu (2).

Le recenseur adhère aussi sans réserve à la distinction des deux sources primitives. Le même auteur n'a pu glorifier Lévi et le sacerdoce pour le blâmer ensuite aussi durement. Ce qui est décisif, c'est qu'il ne s'agit pas de vues confuses sur l'histoire où le bien et le mal peuvent se succéder; il s'agit d'un idéal parfaitement net et que l'auteur avait concrétisé dans la dynastie des prêtres guerriers, et spécialement dans Jean Hyrcan. A cet idéal succède le mécontentement et la haine; toutes les espérances se reportant sur le rejeton de Juda. Mais je ne voudrais pas, pour désigner le premier état d'âme, parler aussi nettement que M. Charles d'un Messie issu de Lévi.

Tout au plus peut-on dire messianisme au sens large, et, pour ainsi parler, collectif. Quoique la personnalité du grand prêtre, et probablement d'un grand prêtre, soit fortement mise en vedette, on ne peut dire que sa figure devienne pour cela celle du Messie. Il semble bien plutôt que l'auteur du livre — était-il en cela l'écho de l'opinion générale? — ne songeait pas au Messie, fils de David ou de Juda; il n'en voyait pas la nécessité, puisque tout allait bien, et que Juda, sous la direction des grands prêtres, était en train de reconstituer tout Israël et de s'assurer l'estime des Gentils. Aucun des passages allégués par M. Charles ne prouve que l'auteur attendait un Messie, fils de Lévi (3). En réalité, il ne fait aucune allusion à un Messie personnel. Et ce n'est pas là une simple question de mots. En absorbant ses destinées dans le

(1) L'ouvrage contient encore la traduction du texte hébreu du testament de Nephtali, où M. Charles ne voit qu'un thème « réchauffé », et des fragments araméens et grecs, récemment découverts où il voit une source du testament de Lévi et du livre des Jubilés.

(2) Par exemple Jud., 25, 2, ἡ τρυφή, où le texte exige « l'Éden ».

(3) Dans Ruben, 6, 7-12, au v. 11, M. Charles réintroduit Lévi où il n'est question que de Juda; le passage est donc ou du second auteur hébreu, ou interpolé par un chrétien. Le passage Lévi, 8, 14, a bien l'air aussi d'une interpolation; les deux recensions grecques lisent ἐκ τοῦ Ἰούδα, qui indiquerait le second auteur juif; l'arménien d'après M. Charles = ἐκ τοῦ Ἰ. ou ἐν τῷ Ἰ. Il est assez hardi de préférer la seconde lecture avec MM. Bousset et Charles. L'ensemble du passage est une glorification du sacerdoce. Le chapitre 18 est un hymne au sacerdoce, plutôt qu'une prophétie sur un Messie descendu de Lévi, d'autant que 18, 10. 12, sont fort suspects. Jud. 24, 1-3 a tout l'air d'une interpolation chrétienne. Dan 5. 10-11 indique tout au plus un messianisme collectif. Dans Jos. 19, 5-9, le Messie vient de Juda; M. Charles n'obtient Lévi que par une correction textuelle assez arbitraire.

sort des grands prêtres fils de Lévi, la nation ajournait et peut-être quelques-uns perdaient de vue les espérances attachées au nom de David; mais en attendant un Messie fils de Lévi, elle eût tourné le dos à l'enseignement des Écritures, ce qu'on ne peut admettre sans de plus fortes preuves.

Ce qui commande encore de plus expresses réserves, c'est la prétendue influence exercée par les Testaments sur la pensée de Jésus et sur celle de saint Paul. L'ouvrage, on en convient, est hérissé d'interpolations chrétiennes. Il n'est connu que par un texte grec. N'est-il pas vraisemblable, s'il y a des points de contact, que c'est l'esprit chrétien qui a pénétré les Testaments, et non l'inverse? A tout le moins faudrait-il prouver que les passages indiqués dans les Testaments sont parfaitement dans le contexte, et qu'ils font partie du texte primitif. Toutes les fois qu'ils sont absents d'une recension, ou même d'un manuscrit, il faudrait renoncer à en tirer parti si le contexte n'est pas décisif. Or dans plusieurs cas, ceux précisément où les ressemblances sont le plus frappantes, il manque le témoignage d'une recension. Par exemple, quant au pardon des injures, et un pardon venu du cœur, doctrine que M. Charles exalte comme dépassant l'Ancien Testament, et propre aux Testaments, si on lit dans Gad, **6** (et non **5**), 7, ἄφες αὐτῷ ἀπὸ καρδίας (cf. Mt. **18**, 35), M. Charles déclare l'arménien lacuneux et corrompu (1)!

De même pour Rom. **1**, 32 et Aser **6**, 2, où l'un des deux a cité l'autre, le texte d'Aser n'est pas assuré. Et n'est-il pas étrange que saint Paul ait suivi de préférence la première recension grecque! N'est-ce pas plutôt que cette recension s'est inspirée de l'Apôtre plus que les autres? D'une façon générale, je croirais que M. Charles a beaucoup trop réduit le nombre des interpolations chrétiennes. Quand on lit (Siméon, **6**, 5) : « Car le Seigneur notre Dieu apparaîtra sur la terre comme homme, et il sauve encore; alors les esprits d'erreur seront livrés pour être foulés aux pieds, et les hommes règneront sur les esprits mauvais », n'est-on pas tenté de croire que tout le passage s'inspire de la doctrine de l'Incarnation et de Lc. **10**, 19, 20, plutôt que de supprimer seulement « comme homme » et de faire dépendre Luc des Testaments (2)?

On ne refuse pas d'ailleurs de reconnaître certains points de contact. Tandis que les Testaments représentent les douze pères des tribus ressuscités et placés à la tête de leurs descendants, le Nouveau Testament donne ce rang aux apôtres. Il y a moins imitation que contraste, mais avec les mêmes images. De même lorsque le Fils de Dieu illumine tous les hommes à la place de la loi. Encore ces idées n'étaient-elles vraisemblablement pas propres à notre ouvrage (3). Il y a donc encore maint endroit sujet à discussion, mais on doit beaucoup de gratitude à M. Charles pour avoir fourni au public une base plus étendue et plus sûre. Ceux mêmes qui n'admettraient pas ses conclusions théoriques ne pourront que louer l'admirable édition du texte avec sa riche collection de variantes. A ce point de vue le sujet est renouvelé.

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

(1) De même pour Mt. **19**, 29 et Zabulon **6**, 6; Mt. **22**, 15 et Joseph **7**, 1, etc.

(2) Lévi **4**, 1, où le grec lit : καὶ τοῦ Ἅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου, pour ne pas supposer une addition chrétienne : « et l'Hadès dépouillé par la passion du Très-Haut », M. Charles, après Bousset, traduit « et l'Hadès s'enrichit de dépouilles à la suite du jugement du Très-Haut », en s'appuyant sur l'arménien. On ne peut prouver que l'arménien lisait autrement que le grec, comme M. Charles, plus prudent que Bousset, le reconnaît expressément.

(3) Rapprochement entre saint Jean (**1**, 9), τὸ φῶς:.. ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον et Lévi (**14**, 4) : τὸ φῶς τοῦ νόμου τὸ δοθὲν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου. Dans la Sagesse **18**, 4), on lit : δι' ὧν (par les fils) ἤμελλεν τὸ ἄφθατον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι. Le rapprochement verbal est beaucoup plus étroit entre l'Apôtre et les Testaments, mais il y a un abîme entre les deux idées; entre Sagesse et Testaments l'idée est la même.

BULLETIN

Questions générales. — En moins d'un an voici trois fascicules du *Dictionnaire de la Bible* : XXIX, *Oie-Palestine ;* XXX, *Palestine-Pavot*, fin du t. IV ; XXXI, *Pé-Pierre*. Les sciences naturelles demeurent l'apanage de M. Lévesque, la botanique généralement partagée avec M. Hy pour les descriptions techniques. La géographie générale comprend encore quelques articles succincts de M. Beurlier, d'autres de M. Fillion. Le R. P. Molini a écrit une bonne étude sur *Pharan ;* M. Vigouroux *Ophir*, *Paradis terrestre* — synthèses de théories —, *Phénicie* et *Philistins*, moins bien au point, par exemple en ce qui concerne la colonisation phénicienne en Espagne, récemment éclairée par d'heureuses fouilles et d'importantes monographies. Pour illustrer la culture phénicienne, quelques emprunts aux belles découvertes de Macridy-bey, à Sidon, eussent remplacé avec avantage tel document rhodien, chypriote, maltais ou espagnol, d'ailleurs choisi avec goût (1). *Palestine* de M. Legendre (78 col.) est d'une information très étendue mais eût pu s'alléger de quelques citations, surtout de deux ou trois larges paysages photographiques métamorphosés en horreurs par un mauvais ouvrier graveur (2). D'intéressantes contributions géographiques ont été fournies par M. Heidet. Les sujets d'égyptologie sont dévolus au R. P. Lagier. Du R. P. Prat beaucoup d'érudites études d'histoire de l'exégèse et d'introd. au N. T., v. g. *Origène*, *Palimpsestes* et *Papyrus bibliques*, *Pharisiens*. S. Paul est confié à M. Toussaint. M. Lesêtre a traité avec soin de multiples sujets d'érudition (*Ongle*, *Or*, *Ouragan*, *Pain*, *Pal*, *Parfum*, *Pectoral*, etc.), quelques-uns d'histoire (v. g. *Onias*, *Perse*) et surtout d'importantes questions de théologie biblique telles que *Pâque*, *Parabole*, *Péché*. A propos du *Péché originel*, il note avec diligence et à propos que le *récit* de la chute « peut être interprété avec une certaine largeur » en respectant le fait et que « l'Église n'a pas condamné le cardinal Cajetan qui l'a expliqué allégoriquement » (col. 12). M. Mangenot veut bien avouer que l'auteur des *Paralipomènes* « écrivait l'histoire pour édifier », non « une histoire critique, conforme à toutes les règles d'un art qui n'existait peut-être pas encore » — (c. 2149). Dans les 69 col. de *Pentateuque* on croit par moment qu'on va trouver une réponse franchement affirmative à la question que le P. Lagrange posait naguère à M. Mangenot : si on est obligé aujourd'hui « d'admettre que Moïse est le véritable rédacteur du Pentateuque, au sens où tout le monde l'entend ? » (*RB.*, 1907, p. 312). En effet un raccourci de discussion théologique (Méchineau, Brucker) laisse

(1) Ce qui n'est pas le fait de divers autres, v. g. fig. 569 l'immense relief représentant un roi assyrien sur son char, qui couvre 3/4 de page pour illustrer *Parasol :* ou fig. 564 je ne sais quel cylindre « rappelant la tentation de nos premiers parents par le serpent » ; ou fig. 543 l'énorme et fantaisiste pylône du Temple restauré par M. Chipiez pour illustrer *Palmier ;* ou fig. 64 (t. V) une composition d'Albert Dürer présentée comme le « type traditionnel » de S. Philippe.

(2) Le même accident est arrivé à la plupart des photographies traitées par « Delangle » ou « Brin d'Amour ». Pourquoi ne pas substituer partout à celle de ces ouvriers l'interprétation si correcte et si distinguée de l'artiste qui signe J. Droit et dont le nom paraît quelquefois ?

seulement en suspens de savoir si la négative serait *erronea in fide*, ou simplement *téméraire*, et il demeure que cette négative indifférente « avant 1906 », aurait encouru depuis le blâme de « l'autorité ecclésiastique » (c. 109) (1). Cependant on retrouve aussitôt après les corruptions du texte, les « retouches de diverse nature », les divergences entre Versions officielles (109), les documents d'un style tout autre reproduits par Moïse, les parties dont il « a pu confier à des secrétaires la rédaction » (110), le « genre littéraire spécial » du Dt. (111). Les difficultés soulevées par les partisans de la théorie documentaire critique sont résolues par l'affirmation que « La méthode suivie est juste en principe », mais se heurte à une « tradition juive et chrétienne » qui prouverait (?) que Moïse a bien composé intégralement les cinq livres du Pentateuque. M. Mangenot se meut très à l'aise parmi les difficultés énormes que soulève l'étude de la législation. Exemple : l'*harmonie* établie (c. 101) dans « La succession des ordonnances relatives à l'autel » : au Sinaï, avant le veau d'or, chacun immole où il veut; après le veau d'or, loi stricte d'immoler, même pour la boucherie, auprès du Tabernacle *exclusivement*. A l'entrée en Canaan « le sage législateur abrogea l'obligation » — où est-ce écrit? —; « Dans les circonstances extraordinaires, on pouvait dresser des autels » — de qui émane ce permis? —; le culte de Iahvé sur les hauts-lieux « quoique illicite après la construction du Temple » — licite avant? —, fut toléré même en Juda par « les rois les plus pieux » —! — Et voici un autre genre d'exégèse : Dt. 18, 15 ss. : « Dieu te suscitera... un prophète comme moi » est pour les uns une prophétie directement messianique, pour les autres l'annonce de toute la série des prophètes; pour M. Mangenot: « Dans les deux interprétations, le sens est identique » (c. 116)... Cette ampleur évidemment très autorisée d'exégèse et de critique prouve au moins que, même en 1908, en ce qui concerne le Pentateuque l'Église « n'a pas clos le champ des hypothèses ». [H. Vincent].

Il a paru bien hardi de la part de MM. Hasting et Selbie d'entreprendre, aussitôt après le *Dictionary of the Bible*, un *Dictionary of Christ and the Gospels*. Le premier volume avait donné raison aux éditeurs; le second prouve qu'ils ont gagné la partie (2). Tout se rattache très directement à Jésus; même certains articles d'un intérêt très général sont rangés sous ce point de vue, par exemple Palestine, Métaphores, Ancien Testament. L'article Palestine, par M. J. Kelman, se tient d'ailleurs en garde contre la théorie du milieu, si exagérée au XIXe siècle, comme si la Palestine avait entièrement formé l'esprit de Jésus. L'esprit général des articles est assez strictement traditionnel et représente certainement la droite ou l'extrême droite de l'anglicanisme. Comme conclusion à l'étude sur le Lord's supper (3) (Darwell Stone) on lit : 1) Dans la réception de la sainte communion se trouve le don du corps et du sang du Christ pour soutenir et augmenter sa vie en ceux qui le reçoivent. 2) Les éléments consacrés sont le corps et le sang spirituel du Christ ressuscité et monté aux cieux. 3) Ceux qui reçoivent la communion croissent en conséquence dans l'union vivante avec le Christ que leur baptême leur a conférée. 4) La fête de communion est aussi une offrande du Christ en sacrifice (a sacrificial presentation of Christ). 5) Il est important d'observer que la tradition des écrivains de l'Église confirme ce qu'on voit ainsi enseigné dans le N. T.

A propos de la résurrection du Christ, M. Sparrow Simpson note bien que ceux qui la nient sont aussi conduits à nier sa divinité et son œuvre de Rédempteur.

(1) Voir là-dessus ci-après l'opinion beaucoup plus large du R. P. Brucker.
(2) Vol. II, Labour-Zion, with appendix and Indexes, in-4° de XIV-912 pages à deux colonnes, Edinburgh, Clark, 1908.
(3) P. 76.

M. Burn n'admet pas qu'on attribue le Magnificat à Élisabeth plutôt qu'à Marie. A propos de la naissance virginale dont il maintient la réalité, M. Box note très justement que s'il fallait en douter, ce ne serait en aucun cas à cause de l'intrusion d'une idée païenne, comme on l'a soutenu si légèrement en France; elle aurait bien plutôt été le fruit d'un scrupule judéo-chrétien sur la pureté du fils de Dieu. Beaucoup d'autres discussions, où les objections sont très sérieusement passées en revue, mais qui se terminent par un accord de la critique et de la foi, sont pour consoler des négations radicales qu'on se fait un jeu parmi nous de lancer étourdiment. Les articles sur les évangiles n'ont point tous la même valeur. Celui de M. A. J. Maclean sur S. Marc est plus approfondi que celui de M. A. Wright sur S. Luc. Ce dernier est persuadé que la catéchèse orale suffit à expliquer la dépendance des synoptiques, mais il fait abstraction de sa théorie et parle d'un Marc *oral* ou *écrit*. On ne comprend pas très bien que la conclusion puisse être la même avec la prémisse au choix. Quelques articles d'histoire sont un peu trop superficiels, par exemple celui de M. Pollok Sym sur Quirinius, véritablement insuffisant. Et ce n'est point, en somme, déprécier ce beau dictionnaire que de rappeler qu'il est plutôt destiné aux prédicateurs qu'aux professeurs.

Le volume XIXe de la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche* (1) contient très peu d'articles bibliques. Quelques noms que l'on pourrait y rencontrer ont été traités dans des articles précédents. Ceux qui figurent ont surtout trait aux choses juives, la Grande Synagogue, les Synagogues, le Sanhédrin, le Talmud (par M. Strack), les Tephillin (par M. Wünsche), ou au Tabernacle et au Temple (*Kittel*). MM. Strack et Wünsche sont admirablement versés dans la littérature rabbinique, mais on regrette vraiment qu'il ne soit pas fait plus usage des découvertes de l'archéologie. Par exemple, à propos des synagogues, on ne voit aucune allusion aux proseuques des Juifs mentionnées par des textes trouvés en Égypte. Ces renseignements émanés probablement du IIIe siècle av. J.-C. (2) ont plus d'intérêt pour nous que la bibliographie juive. Et on en dirait autant des articles de M. Kittel, trop livresques, trop peu inspirés par le contact avec les monuments anciens. Ces remarques ne portent pas sur l'article Talmud, de M. Strack, qui est une bonne introduction à ce *mare magnum;* encore moins sur la magnifique monographie de Tammouz-Adonis par M. de Baudissin, qui ne comprend pas moins de quarante-trois pages, admirablement remplies. M. Baudissin n'est pas toujours d'accord avec le P. Lagrange (3), mais il paraît lui donner son suffrage sur un point très important, que la fête de la résurrection n'est pas fort ancienne dans le culte syro-phénicien d'Adonis, comme on l'admettait sans discussion. M. de Baudissin rendrait un grand service au public en publiant un dictionnaire des religions sémitiques, puisque la mode est à ce genre de travaux !

Le volume XXe de la même *Realencyklopaedie* (4) offre encore moins de noms bibliques. Citons Trachonitis (*Guthe*) et Table des peuples, où M. Guthe étudie le célèbre chapitre X de la Genèse en distinguant l'apport du Jahviste et celui du Code sacerdotal; Urim et Tummim par M. Kautzsch; Jour de l'expiation par M. Orelli. Les articles plutôt de théologie biblique comme Tradition, Transubstantiation, Tri-

(1) Stephan III-Tonsur; Leipzig, Hinrichs, 1907.

(2) Voir par exemple l'étude sur les papyrus de Magdôla par MM. P. Jouguet et G. Lefèbvre dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, XXVI (1902), p. 95; XXVII (1903), p. 174; l'inscription du chef de la synagogue de Séphoris, etc.

(3) *Études sur les religions sémitiques* 2, p. 302-306.

(4) Toorenenbergen-Wamwas; Leipzig, Hinrichs, 1908.

nité, etc., s'écartent naturellement davantage des dogmes catholiques. Le volume XXIe, attendu prochainement, sera le dernier de ce grand ouvrage.

Les savants protestants allemands se sont décidés naguère à mettre le grand public au courant de leurs discussions. De là plusieurs séries de brochures, de tendances plus ou moins radicales. Les catholiques allemands avaient le devoir d'entrer en lice et d'exposer leurs réponses aux négations les plus hardies, en se plaçant nettement sur le terrain des controverses actuelles. C'est le but des *Questions bibliques actuelles* (1), éditées par MM. Nikel et Rohr, pour l'Ancien et le Nouveau Testaments. Quatre cahiers ont déjà paru en 1908 : Attaques anciennes et nouvelles contre l'Ancien Testament; L'origine de la foi en Dieu dans l'A. T.; La lutte pour détruire l'image biblique du Christ; Essais pour remplacer l'image biblique du Christ. L'intention des éditeurs paraît être plutôt de défendre les positions catholiques que d'élucider les controverses qui se sont produites au sein même du catholicisme. Aussi, quoiqu'ils appartiennent à une nuance plutôt conservatrice que progressive, tiennent-ils à ne pas exclure des solutions qui peuvent être utiles pour la défense de la foi. Dans le premier de ces *tracts*, M. Nikel admet que les écrivains bibliques, non pas seulement dans leur for intérieur, mais quand ils écrivaient sous l'inspiration, partageaient le point de vue borné et erroné de leurs contemporains en matière scientifique. Si on objecte que nous employons encore couramment des expressions erronées sans la moindre erreur, M. Nikel répond que nous savons ce qu'il en est et que les auteurs inspirés ne le savaient pas. Pour ce qui regarde l'histoire, il expose les divers systèmes catholiques, attribuant au R. P. de Hummelauer un système qu'il a seulement développé (2) d'après les articles bien antérieurs du P. Lagrange (3). D'ailleurs M. Nikel ne se prononce pas et se contente de conclure que : « même s'il fallait modifier mainte opinion précédemment soutenue sur le contenu de vérité (Wahreitsgehalt) de l'A. T. et sur la nature de l'inspiration, la valeur perpétuelle de l'A. T. n'en serait aucunement diminuée » (p. 46).

On donne déjà les titres d'un grand nombre de *tracts* qui suivront à brève échéance ce premier lot muni de l'*imprimatur*.

Il faut de petits livres; il en faut surtout de gros. On ne peut pas douter de la diffusion dans les milieux populaires ou simplement dans le grand public, quand une fois les points sont fixés par des discussions approfondies. Aussi la même maison Aschendorff a-t-elle entrepris une autre collection beaucoup plus considérable de *traités sur l'A. et le N. Testament* (4). Il y a encore deux éditeurs, M. Bludau pour le N. T., M. Nikel pour l'Ancien. Autant qu'on en peut juger par les deux premiers ouvrages (5), les études seront plus développées et plus techniques que dans les *Biblische Studien*. On peut espérer aussi que le niveau en sera plus égal, la collection du Prof. Bardenhewer contenant des volumes qui déparent un peu un ensemble très scientifique. Mais il y aura lieu de signaler plus en détail à leur lieu les différents traités.

On annonce aussi une série de publications de l'école des conférences (*Seminar*) bibliques et patristiques de l'université d'Inspruck. Le premier volume, du R. P. L. Fonck, S. J., ne touche point immédiatement à la Bible, mais il intéresse les bi-

(1) *Biblische Zeitfragen*, br. in-8° d'environ 40 pages; Münster, Aschendorff, 1908.
(2) *Exegetisches zur Inspirationsfrage* de 1904.
(3) *RB.*, 1896.
(4) *Neutestamentliche Abhandlungen*, et *Alttestamentliche Abhandlungen*.
(5) *Jesus und die Heidenmission*, von Dr Max Meinertz et *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, von Dr Paul Heinisch.

blistes encore plus que les autres travailleurs. C'est un excellent manuel qui trace les règles du travail scientifique (1), depuis les débuts du jeune étudiant, jusqu'aux rapports avec les éditeurs. Tout le monde sera d'accord pour remercier le R. P. de cet utile service rendu aux bonnes études. On regrette de ne pas trouver à propos des sources un chapitre sur la valeur des traditions populaires. L'auteur, qui cite volontiers le R. P. de Smedt, aurait pu lui emprunter là-dessus d'excellents principes (2).

Nouveau Testament. — Le bruit s'est répandu au début de cette année qu'un lot fort important de manuscrits grecs bibliques avait été acquis au Caire en 1907 par M. Charles L. Freer de Detroit (Michigan, États-Unis). La découverte était vraiment de première conséquence, telle que l'analyse M. Henry A. Sanders (3), auquel l'heureux propriétaire a confié le soin de l'étudier.

Quatre manuscrits, de différentes époques, étaient vraisemblablement réunis pour former une seule Bible.

Le n° I est un manuscrit en parchemin du Deutéronome et de Josué, du quatrième ou du cinquième siècle, très apparenté à l'*Alexandrinus*, mais que M. Sanders estime meilleur.

Le n° II est un manuscrit en parchemin des psaumes dont la principale portion est de la fin du quatrième siècle, de la famille du *Vaticanus*.

Le n° III est un manuscrit en parchemin des quatre évangiles, du cinquième ou du sixième siècle, pas très correct, mais représentant une recension excellente, avec d'intéressantes variantes pré-syriennes. Le *clou* de ce manuscrit est une addition à la finale de saint Marc, après **16**, 14 (4). M. Sanders voudra bien nous excuser de la reproduire à cause de son extrême intérêt, avec les reconstitutions qu'il a adoptées : κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντ(ο) λέγοντες ὅτι ὁ | αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας | ὑπὸ τὸν Σα-τανᾶν ἐστιν ὁ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ | τῶν πνε(υμ)άτων ἀκάθαρτα τὴν ἀλήθειαν | τοῦ θ(εο)ῦ καταλαβέ-σθαι (καὶ) δύναμιν· διὰ τοῦτο ἀποκάλυψον σοῦ τὴν δικαιοσύ | νην ἤδη, ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ Χ(ριστ)ῷ καὶ ὁ | Χ(ριστὸ)ς ἐκείνοις προσέλεγεν ὅτι πεπλήρω | ται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ | Σατανᾶ. ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δ(ε)ινά· καὶ ὑ | πὲρ (τ)ῶν (ἐγὼ) ἁμαρτησάντων (ἐγὼ) παρεδόθην | εἰς θάνατον ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν | ἀλήθειαν καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν, | ἵνα τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πν(ευματ]ικὴν καὶ ἄ | φθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν | κληρονομήσωσιν ἀλλὰ πορευθέντες...

Et ceux-ci alléguèrent pour leur défense : Ce siècle d'iniquité et d'incrédulité est sous la domination de Satan, qui ne permet pas que les choses rendues impures par les esprits conçoivent la vérité de Dieu et sa puissance ; révèle donc dès maintenant ta justice. C'est ce qu'ils disaient au Christ, et le Christ leur répondit : Le terme des années du pouvoir de Satan est rempli, mais d'autres [événements] terribles s'approchent ; j'ai été livré à la mort pour les pécheurs afin qu'ils se convertissent à la vérité et qu'ils ne pèchent plus, afin qu'ils héritent de la gloire spirituelle et incorruptible due à la justice qui [les attend] dans le ciel ; mais vous allez...

C'est sûrement le texte que saint Jérôme avait en vue et qu'il lisait surtout dans quelques manuscrits grecs : (5) *In quibusdam exemplaribus et maxime in graecis codicibus, juxta Marcum in fine ejus evangelii scribitur : Postea cum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum,*

(1) *Wissenschaftliches Arbeiten, Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums*, von Dr. phil. et theol. Leopold Fonck, S. J. ; in-8° de XIII-339 pp. Innsbruck, Rauch, 1908.

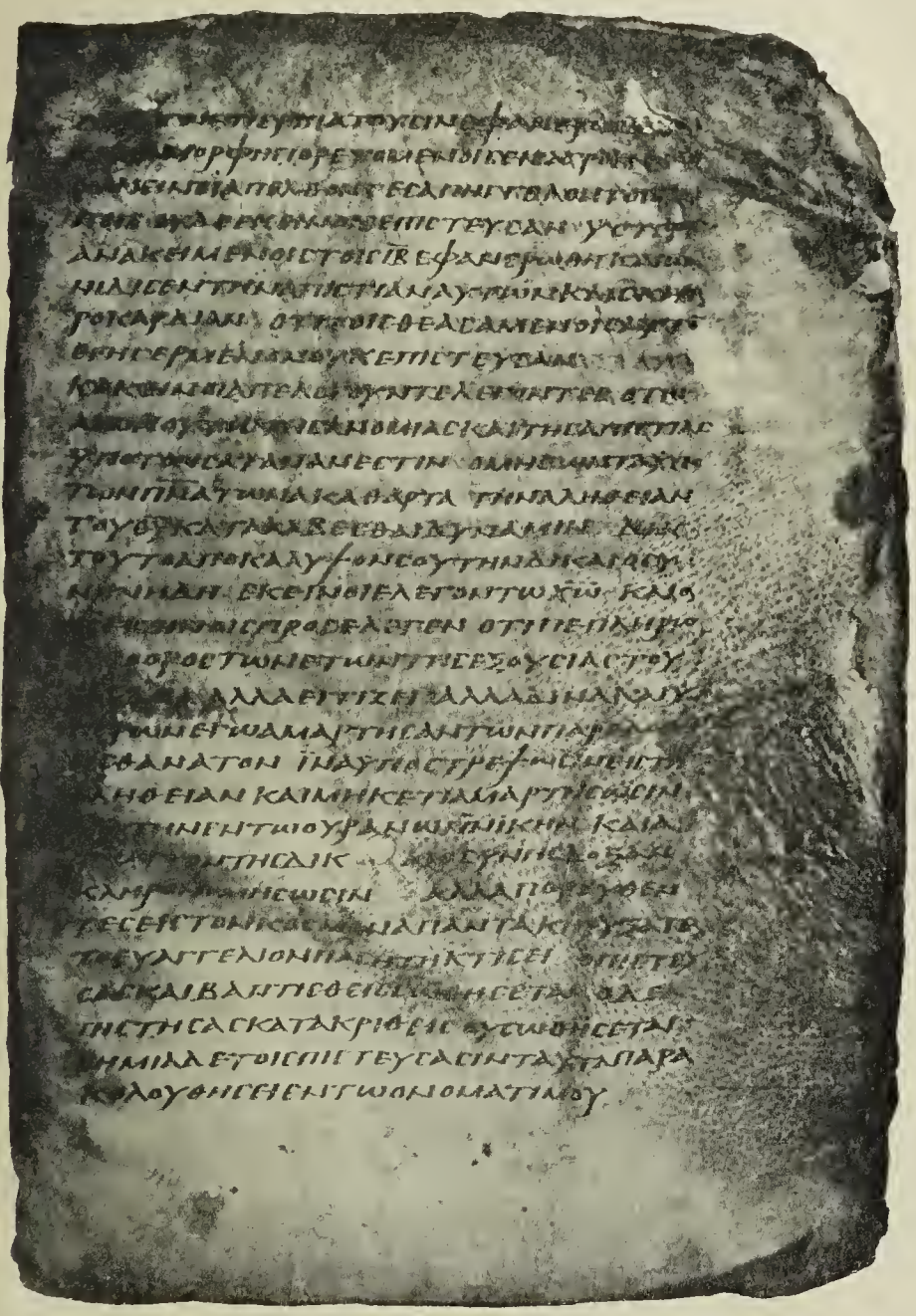
(2) Le R. P. Fonck note à bon droit que le premier devoir du recenseur, c'est la justice. Est-ce juste d'accoler le P. Calmes à M. Loisy, en ajoutant seulement « sous une forme adoucie » (p. 202) à propos de l'explication allégorique de saint Jean ?

(3) *Biblical World*, févr. 1908 et *American Journal of Archaeology*, 1908, p. 49-55.

(4) M. Fowler, directeur de l'*American Journal of Archaeology*, a bien voulu nous autoriser à en reproduire le fac-similé.

(5) *Adv. Pelag.* II, 15 ; *P. L.*, XXIII, c. 550 ; cf. dans *Novi Testamenti graeci supplementum* de Nestle.

quia his qui videbant eum resurgentem, non crediderunt : et illi satisfaciebant dicentes : saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana est, quae (l. qui) non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem : ideirco iam nunc revela iustitiam tuam.



Saint Jérôme croit pouvoir arguer de ce texte, mais sans prétendre en imposer l'authenticité : Cui si contradicitis, illud certe renuere non audebitis, etc. M. Sanders opine qu'il a cité de mémoire. Mais son texte, à tout prendre, paraît bien meilleur que le texte grec. Au lieu de suppléer καὶ avec M. Sanders (ligne 5), ne faut-il pas

lire ἀληθινήν au lieu de ἀλήθειαν? De même ἀκαθάρτων (l. 4) serait bien meilleur que ἀκάθαρτα. Malheureusement saint Jérôme n'a pas conservé la réponse du Sauveur. Mais le nouveau manuscrit la donne. L'ensemble est du plus haut intérêt. Les disciples demandent au Christ de se manifester dès ce moment au monde; en d'autres termes, ils provoquent la parousie. Or Jésus répond que le royaume de Satan est déjà détruit, que sa mort suffit à l'expiation des péchés et permet d'espérer la gloire céleste. Il remplace donc l'attente de la parousie par une notion spirituelle du royaume de Dieu et l'espérance de la vie éternelle.

Aussi m'est-il impossible de comprendre comment M. Sanders a pu croire que ce paragraphe avait été omis intentionnellement dans le plus grand nombre des mss. parce qu'il parlait de la destruction du monde comme prochaine. J'estimerais bien plutôt que c'est une addition insérée dans un manuscrit pour expliquer le retard de la parousie par l'autorité de Jésus lui-même, et qui n'a pu prévaloir contre la leçon primitive plus courte. Les événements terribles prochains ne sont pas nécessairement la destruction du monde; c'est peut-être simplement la ruine de Jérusalem.

Ce même manuscrit III des évangiles omet l'épisode de la femme adultère Jo. **7**, 53-**8**, 11 ; de même Luc **6**, 5 ; **22**, 43. 44 ; **23**, 34 ; Jo. **5**, 4. Au contraire il a Lc **24**, 12 ; **24**, 40 ; Mt. **6**, 13 ; **16**, 2. 3.

Le manuscrit IV, en beaucoup plus mauvais état, contient des fragments des épîtres de saint Paul. Le manuscrit renfermait les Actes, mais non l'Apocalypse. M. Sanders l'attribue au ve siècle.

La collection de textes et de documents de MM. Hemmer et Lejay s'est accrue dernièrement de la *Doctrine des Apôtres* et de l'*Épître de Barnabé* (1). Le texte grec et sa traduction française sont précédés de notes critiques et d'une étude préliminaire dont les conclusions se tiennent dans les bornes d'une juste modération : composition de la Didaché entre 80 et 100 ap. J.-C. ; Syrie ou Égypte comme pays d'origine, mais plus probablement cette dernière ; date de l'épître de Barnabé entre 117 et 130 à l'époque où Adrien et les Juifs étaient encore en bonnes relations. L'annotateur de cette épître s'est surtout inspiré du travail sur les Apocryphes du N. T. dirigé par Hennecke.

Le dernier volume paru de ce recueil sort encore plus de notre cadre, étant consacré à saint Grégoire de Nazianze (2).

Le Dr Schwartz vient d'achever l'édition critique de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (3) dont la première partie avait paru en 1903. L'œuvre n'a pas besoin d'être louée; les services qu'elle a déjà rendus suffisent à faire éclater son mérite. L'adaptation latine de Rufin due aux soins de feu le professeur Mommsen se trouve en regard du texte grec. On a rejeté tout à la fin le livre sur les *Martyrs de Palestine* que les éditions intercalent d'ordinaire entre les chapitres VIII et IX, suivant en cela l'ordre des manuscrits. Le but de l'éditeur semble avoir été non seulement de ne point couper le fil de l'histoire, mais aussi de rendre autant que possible à cet ouvrage son autonomie. Pour cette même fin, le texte de la petite recension des *Martyrs de Palestine*, c'est-à-dire celui qui est uni à l'Histoire ecclésiastique, est accompagné des fragments grecs provenant de la longue recension, de celle qu'Eusèbe avait rédigée à part, à tête reposée, et qui n'existe plus en entier sinon dans une traduction sy-

(1) H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent : *Les Pères Apostoliques*, I, in-12 de CXVI-122 pp. Paris, Picard, 1907.

(2) *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, par Fernand Boulenger, in-12 de CXV-252 pp. Paris, Picard, 1908.

(3) *Eusebius Werke*, 2er Band. *Die Kirchengeschichte*. 2er Teil, *die Bücher VI bis X. Ueber die Märtyrer in Palästina*, gr. 8° 509-1040 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908

riaque. Le complément apporté par Rufin à l'ouvrage d'Eusèbe et les divers emprunts qu'en ont faits les historiens grecs du IVe siècle terminent cette édition, à laquelle rien ne manquera lorsqu'elle sera couronnée des prolégomènes et des tables qu'on nous promet dans un fascicule à part.

Le texte grec avec un choix de variantes est mis en même temps plus à la portée des bourses dans une édition en un volume (1) d'où le latin de Rufin a été éliminé.

M. Grützmacher a enfin terminé, par un troisième volume (2), la vie de saint Jérôme commencée en 1901 (3). Le titre ou plutôt le sous-titre choisi par l'auteur : *Étude biographique relative à l'ancienne histoire de l'Église*, délimite assez exactement le thème. Ce n'est pas une étude approfondie de ses écrits, surtout de sa méthode exégétique, et les biblistes ne tireront pas grand profit à ce point de vue de la nouvelle biographie. Aucune tentative personnelle pour identifier les maîtres juifs de s. Jérôme avec les rabbins du temps (4); lorsque l'auteur indique les traits empruntés à l'Agada, il ne cite pas les sources juives. Mais on ne doit juger l'ouvrage que d'après ce que son auteur a entendu faire. M. Grützmacher a lu et relu les œuvres de s. Jérôme, et s'en est servi pour construire une biographie vraiment scientifique de son héros. Son héros, ce n'est pas trop dire, car il a compris l'intense intérêt de cette grande figure. Mais s'il l'a traité avec un parti pris sincère d'impartialité, on ne saurait dire qu'il lui a témoigné assez de sympathie, ni même rendu toute justice. On voit par la préface du premier volume quels préjugés règnent dans les milieux où vit M. Grützmacher contre le défenseur attitré de l'ascétisme monacal. Ne déclare-t-il pas tout net que si on ne s'est pas occupé davantage de Jérôme, c'est à cause du caractère désagréable de ce personnage? Et voici que, sept ans plus tard, dans le troisième volume, il reconnaît qu'il l'a jugé avec une indulgence croissante, gagné par les qualités maîtresses de l'homme.

Pas encore assez d'indulgence ou de justice. Dans ce dernier volume, il est question de la haine passionnée de Jérôme (p. 83), il se croit infaillible (p. 116), trop vaniteux pour reconnaître qu'il a changé d'avis (p. 128), assez peu scrupuleux pour citer l'autorité de saint Jean Chrysostome qu'il avait maltraité (p. 130); on insinue souvent qu'il manquait de franchise, et lorsque M. Grützmacher en vient à l'aveu touchant du vieillard qu'il accepte volontiers les infirmités de la vieillesse, largement compensées par la diminution de la concupiscence, au lieu d'admirer la sincérité de cet accent, il se contente d'enregistrer « ce précieux aveu de sa nature sensuelle » (p. 114). Il va sans dire que dans la controverse entre s. Augustin et s. Jérôme, le caractère moral du solitaire est absolument sacrifié à la glorification de l'évêque d'Hippone. Cependant saint Jérôme a cru, trop légèrement, mais de bonne foi, que saint Augustin avait cherché une voie détournée pour l'attaquer à la dérobée, et il ne pouvait lui être agréable qu'on lui demandât d'avouer qu'il s'était trompé dans l'œuvre de toute sa vie, sa traduction de la Bible d'après l'hébreu, quand il touchait du doigt l'incompétence de son contradicteur sur ce point. Ce sont là du moins des circonstances très atténuantes. Peut-être après tout ces violences n'étaient-elles que les cris de douleur d'une âme impressionnable, plus sensible parce que plus délicate, aigrie parce que ses intentions n'étaient pas toujours comprises, et si l'on est bien obligé de constater la nature emportée de saint Jérôme, on ne doit jamais oublier l'ardeur de

(1) *Eusebius Kirchengeschichte herausg.* von E. Schwartz. *Kleine Ausgabe*, in-8° 442 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908.

(2) *Hieronymus*, Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, von Lic. Dr Georg Grützmacher. Dritter Band, in-8° de VIII-293 pp. Berlin, Trowitzsch, 1908.

(3) 1er volume, 1901, vie et écrits jusqu'à 385; 2e vol., 1906, de 385 à 400; 3e vol., de 400 à 420.

(4) Tome II, p. 50, à propos de Bar Anina, simple renvoi à Rahmer.

sa pénitence et la sincérité de sa charité. Mais on ne pouvait demander à M. Grützmacher le portrait d'un saint. C'est beaucoup qu'il ait tracé de l'homme, de l'écrivain et de son rôle un tableau vivant et complet qui inspire toute confiance pour la suite et l'enchaînement des faits. Il aurait peut-être fait mieux encore si les éditeurs viennois s'étaient décidés enfin à aborder la publication scientifique des œuvres du grand docteur. Quant à l'art de la composition et du style, il a été reconnu de tous les critiques allemands; un français peut seulement constater qu'il est d'une lecture agréable et même captivante. Or il n'est très commun, en aucun pays, de joindre une diction élégante à une érudition solide.

Marie dans l'Église anténicéenne (1), par M. E. Neubert, est un excellent début, qui témoigne d'une méthode strictement scientifique.

L'ouvrage regarde beaucoup plus l'histoire des dogmes que l'exégèse, mais dans plus d'un cas il répond très topiquement aux intempérances de M. Herzog. C'est une preuve de plus que les écoles catholiques sont en train de former des travailleurs fidèles à la tradition, mais armés pour la critique. Il faut aussi louer M. Neubert de son tact parfait. Certains traités, quand il s'agit de Jésus et de Marie, ne doivent point ressembler à des dictionnaires de médecine. Par exemple l'auteur dit très bien : « l'accord des Pères existe moins sur la façon matérielle de comprendre la virginité dans l'enfantement, que sur l'affirmation proprement religieuse de cette croyance, à savoir que la pureté qui avait présidé à la conception de Jésus, présida aussi à sa naissance » (p. 172, note 2). C'est le commentaire du passage cité de S. Grégoire le Thaumaturge : « Mais quand une vierge non mariée enfante miraculeusement un fils en demeurant vierge, la chose dépasse la nature des corps. Examinons ce qui est selon la nature corporelle, mais taisons-nous sur ce qui la dépasse; non pas que nous craignions, mais parce que la chose est ineffable » (p. 189).

Le christianisme, loin d'étouffer l'imagination du fellah égyptien, a fourni, au contraire, de nombreux thèmes à sa verve capricieuse. Les quelques fragments coptes publiés par M. Noël Giron (2) en sont une nouvelle preuve. Ce sont des broderies d'un goût assez vulgaire sur des canevas bibliques et hagiographiques. Le premier de ces morceaux est un entretien d'Ève avec le serpent. L'influence du Coran s'y fait sentir, ce qui n'étonnera personne puisque la feuille qui le contient est du XIIIe siècle. La majeure partie du second fragment consiste en des récriminations d'Isaac contre son père qui va l'immoler. Le reste de la publication appartient à la légende assez répandue de la femme entrée au couvent sous un déguisement d'homme et dont le sexe est reconnu après sa mort.

Il y a toujours lieu d'avoir de la reconnaissance envers ceux qui donnent de l'inédit, de si peu d'utilité qu'il soit; encore est-il que la vivacité de ce sentiment doive se mesurer sur le degré d'acribie qu'ils apportent dans leurs publications. Le texte copte des *Légendes* est clairement édité et témoigne de quelque soin. On n'en saurait dire autant de la traduction qui l'accompagne. Qu'on nous permette quelques observations sur les deux fragments de légendes à sujets bibliques.

Page 23, l. 2 : ϩⲁⲣⲉϩ traduit par *prendre garde à*. Nous préférerions *observer*, *garder* tout simplement. ϩⲁⲣⲉϩ étant l'équivalent de שמר et de φυλάσσειν; p. ex. Dt. 8 1, 28 1. 15. — l. 3 : ⲟⲩⲛⲟϥ ne signifie pas *abondance*, mais *joie*. — l. 7 : Que signifie « l'arbre qui est au milieu du Paradis... *au contact duquel vous ne vous souil-*

(1) In-12, xv-283 pp.; Paris, J. Gabalda. 1908.

(2) *Légendes coptes. Fragments inédits publiés traduits et annotés.* 8°, VIII-80 p. Paris, Geuthner 1907.

lerez point »? C'est déjà invraisemblable comme concept; la traduction l'est encore davantage. Nous traduirions sans ambages : *n'y touchez pas* en nous appuyant sur Genèse 3, 3 où le boh, ⲟⲩⲟϩ qui égale le sah. ⲛⲱϩ de notre texte répond à נגע et ἅπτεσθαι. Enfin il suffit d'ouvrir le dictionnaire pour voir que ⲛⲱϩ, *toucher* n'est pas ⲛⲱϩⲓ *souiller*. Page. 24. l. 9 : ϥϩⲓ marqué d'un *sic* et accompagné de la note «*Faute de scribe pour* ⲉϥ ». C'est au contraire très grammatical. ϥ est l'auxiliaire 3e p. du sing. du 1er présent, tout à fait à sa place dans une phrase nominale comme celle dont il s'agit.

Page 26. l. 14 : ⲙⲡⲟⲩⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲥ = *on ne l'a pas entendue* (3e p. du pl.) est traduit par : *ne l'as-tu* (fém.) *pas entendue*, comme s'il y avait ⲙⲡⲉⲥⲥⲱⲧⲙ.

Page 27. ll. 10 et 13 : *Abraham dit à savoir* etc., *je crains qu'il ne me dise, Dieu — à savoir* — etc. Une telle construction a non seulement le désavantage d'être très lourde, elle est aussi incorrecte. ⲙⲡⲓ se refère en effet au sujet qui parle et non à ce qui va être dit. On sait que cette particule qui affecte le sujet quand il se trouve après le verbe constitue un copticisme que l'on doit négliger dans la traduction. — l. 14 : ⲁⲕⲕⲁ ⲡⲩⲏⲣⲉ ⲡⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ est rendu par : *tu as laissé le petit hors de ton héritage* comme si ⲉⲃⲟⲗ régissait le substantif précédent. Cette particule est plutôt à unir au verbe ⲕⲱ, ce qui aboutit à cette traduction : *Tu as épargné l'enfant de ton héritage* (*ton héritier*).

Page 28. l. 7 : ⲙϩⲏⲧ traduit comme ⲙⲡⲓ. — l. 10 du texte : couper ainsi ces deux mots ⲛⲓⲙ ⲉⲙⲙⲟⲓ plutôt qu'ainsi ⲛⲓⲙⲉ ⲙⲙⲟⲓ.

Page 30, l. 3 : trois mots omis dans la traduction, ⲉϥⲙⲏⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲭⲏⲙ.

Nous arrêtons là notre revue de la traduction des *Légendes coptes*. Cet ouvrage aurait dû en outre être muni d'une liste d'errata où l'on aurait mis Gen. 22 13, au lieu de 20 13 (p. 11.) où l'on aurait rétabli la juste ponctuation de la citation hébraïque de ce verset, où le concile de Nicée serait daté de 325 et non de 322 (p. 69), où le Ve concile œcuménique de Constantinople (ibid.)serait devenu le Ve conc. œcum., 2e de CP. A la même page nous lisons encore que S. Chrysostome fut prisonnier à Comane (Arménie) en 404. Non, c'est à Cucuse que le saint a passé ses années d'exil; c'est en 407 qu'il a traversé Comane pour aller mourir à deux lieues plus loin. Quelques lignes plus bas, il y a *Mapsueste* pour Mopsueste. Dans l'introduction, p. 11, il est dit que le traducteur copte a pris le nom commun hébreu סבך *buisson* pour un nom particulier d'arbre (Gen. 22, 13.) La méprise est à mettre au compte des LXX sur lesquels la version copte a été faite; ils portent en effet ἐν φυτῷ Σαβέκ. Nous aurions aimé de plus qu'on eût attiré l'attention sur les formes insolites de certains mots de nos fragments inédits. Ainsi, il y a (p. 27) un ⲕⲟⲩⲟⲩⲓⲧ qui est assurément très rare. Le dictionnaire de Peyron et son *Auctarium* ne donnent que ⲕⲟⲩⲓ et ⲕⲟⲩⲓⲕ *sinus* comme formes approchantes.

Il est regrettable que M. Revillout qui a patronné cette publication, n'ait pas aidé davantage M. Giron dans ses débuts d'éditeur de textes.

Ancien Testament. — On a souvent reproché à la décision de la Commission biblique sur le Pentateuque de fermer la voie aux études critiques des catholiques. Ce n'est point l'avis de M. Alfons Schulz qui vient d'étudier dans les *Biblische Studien*, *les Récits doubles du Pentateuque* (1). Ces cas ont été analysés depuis longtemps; les principaux sont : les deux récits de la création, du déluge, et certains traits de l'histoire

(1) *Doppelberichte im Pentateuch*, B. St. XIII, 1; in-8° de VI-96 pp.

d'Ismaël, de Jacob et de Joseph. M. Schulz y joint la vocation de Moïse, les plaies d'Égypte, le pain non levé, le passage de la mer Rouge, l'exploration de Canaan, la révolte de Coré. Il conclut (p. 94 s.) : « On ne peut nier qu'il se trouve dans les péricopes historiques du Pentateuque (la législation n'est pas en cause ici), de petites divergences et inégalités. Une fois le déluge dure quarante jours, une autre fois cent cinquante... En elles-mêmes ces inégalités sont insignifiantes. Pour le sens du tout, pour le cours de l'histoire d'Israël, avant tout pour la conduite divine du peuple choisi, elles sont de très minime importance. Mais il y a les plus graves difficultés à les attribuer au premier et unique narrateur des faits. Il serait alors à peine possible de les concilier avec le concept de l'inspiration (1). Il est également difficile de concevoir que le premier narrateur ait raconté deux fois le même événement... Si on admet deux narrations, les difficultés disparaissent. Si l'auteur d'un livre trouve deux récits d'un événement, il prend à chacun ce qu'il lui plaît de prendre. C'est aussi ce qu'a fait l'auteur du Pentateuque. Dès lors on ne peut plus parler de la composition mosaïque du Pentateuque, tel qu'il existe. Si les doubles récits n'existaient que dans la Genèse, on pourrait admettre que Moïse a trouvé et mis en œuvre plusieurs sources conduisant les événements jusqu'à son temps. Mais on ne peut concevoir que Moïse ait écrit deux fois dans son livre des événements auxquels il avait assisté, par exemple sa vocation. Tout au plus l'un des deux récits peut-il provenir de lui ».

Après avoir récité la première partie de la décision du 27 juin 1906, M. Schulz ajoute : « Si l'on y regarde de plus près, il n'est pas du tout affirmé que Moïse ait composé le Pentateuque. Il est dit seulement que les motifs allégués jusqu'à présent par la critique pour le nier ne sont pas cogents. Cette déclaration inclut naturellement la possibilité, qu'un jour, ces motifs soient reconnus comme cogents (2), ou que d'autres plus décisifs puissent être apportés (3). Mais, si cette possibilité est reconnue, il ne peut être interdit à personne du moins de sonder la valeur de ces motifs. Il serait très fâcheux de laisser à l'exégèse non catholique le soin de donner à ces motifs une force probante ».

Le travail de M. Schulz est bien conduit, mais ce qui donne à sa tentative toute sa signification, c'est qu'elle a été acceptée par M. le prof. Bardenhewer pour sa collection des *Biblische Studien*, et qu'elle est munie de l'*Imprimatur* de l'Ordinaire. On sait, en effet, quel rôle militant M. Bardenhewer a joué dans la lutte contre le modernisme, et quelle est la sincérité courageuse de ses convictions, unie à une compétence scientifique universellement respectée.

Que le dernier mot n'ait pas été dit par la critique régnante en Allemagne, M. Eerdmans ne le pense pas moins assurément que la Commission biblique, mais pour des motifs bien différents. Ce qu'il combat, dans ses études sur *la composition de la Genèse* (4), ce n'est pas le morcellement de ce livre, c'est plutôt l'unité des sources qu'on croyait y avoir reconnues. L'exégèse ultra-conservatrice ne manquera pas de citer ce nouvel exemple des contradictions de la critique. On fera bien cependant de s'aviser que cette nouvelle critique est beaucoup plus radicale que l'ancienne, puisque le principal reproche qu'elle fait à sa devancière, c'est d'admettre le monothéisme des auteurs, tandis qu'en réalité c'est d'après le degré de polythéisme

(1) Cela est peut-être excessif. Il est si difficile de poser ici des barrières immuables!

(2) Le recenseur ne concéderait pas volontiers ce point, car la Commission serait censée accorder que son examen a été insuffisant, ce qu'on ne peut admettre.

(3) Il n'y a pas les mêmes difficultés pour cette seconde partie de la disjonctive.

(4) *Alttestamentliche Studien*, von B. D. Eerdmans, ordentlicher Professor der Theologie in Leiden. I. *Die Komposition der Genesis*, VIII-95 pp.

qu'il faudrait distinguer les sources. L'ouvrage se compose de deux parties. La première, de beaucoup la plus considérable, est une attaque contre l'unité du Code sacerdotal (P) et des auteurs connus sous le nom de Iahviste et d'Élohiste. Plusieurs arguments ne sont pas sans portée, et ont même une portée décisive, en tant qu'ils sont dirigés contre l'idée que l'école de Wellhausen se fait du Code sacerdotal. Cette idée est assez artificielle. M. Eerdmans corse encore ce caractère, et n'a pas de peine à montrer qu'il ne coïncide pas toujours avec les faits. Nous ne pouvons que l'approuver quand il montre que P a des racines très profondes dans une ancienne tradition, et qu'il n'est pas seulement une histoire en théorèmes. Mais souvent la critique ne porterait pas contre une opinion plus modérée. Par exemple on a donné comme caractéristique de P. la division de l'histoire en quatre périodes, dont chacune commence par une révélation divine. M. Eerdmans n'admet pas de révélation de Dieu à Adam et à Noé, comme à Abraham et à Moïse. Le sophisme gît dans ce *comme*. Il est certain que pour P, la révélation conduit graduellement à une alliance plus intime; ce progrès n'empêche pas de distinguer quatre révélations dont chacune ouvre une période. Plus loin (p. 21), l'auteur s'appuie sans hésiter sur la prétendue découverte de M. Breadsted du « champ d'Abram » sur la liste de Chéchonq Ier. Mais nous ne pouvons entrer dans le détail. La réfutation de M. Eerdmans est certainement à consulter, parce qu'elle émane d'un ancien disciple de Wellhausen qui a reconnu le faible de certaines parties du système; le recenseur ne peut la regarder comme réussie dans l'ensemble. — Et que prétend-on mettre à la place? Le voici en quelques mots : Quatre couches de légendes. La première couche manifeste un polythéisme ingénu; Iahvé n'est pas encore connu; le dieu protecteur des patriarches est le Dieu qui est mon Seigneur, *El Chédi* (Gen. **35**, 1-7; **43**, 14, le fond de Genèse **1**; **20**, 13; **28**, 1-9; **6**, 9-**9**, 17). Dans une deuxième couche, Iahvé est un Dieu parmi les autres (Gen. **4**; **9**, 18-27; **22**; **27**; **28**, 11-22; **29**; **30**; **31**; **39**). La troisième attribue à Iahvé, seul Dieu, les légendes polythéistes. Cela se fit d'autant plus facilement qu'on n'entendait plus le sens plural originaire d'Elohim. Une dernière couche comprend des additions postérieures.

Ces légendes ont été recueillies dans deux collections, une recension qui dit Israël, et une recension qui dit Jacob. Il semble que M. Eerdmans s'en tienne à l'opinion des critiques sur l'origine du Deutéronome. Montrer qu'Elohim et Iahvé ne sont pas toujours, dans l'état actuel des textes, un critérium absolu de distinction, soit, mais remplacer ce critérium par l'alternance de Jacob et d'Israël, encore beaucoup moins ferme, c'est un record. Les critiques hollandais protestants se sont fait une solide réputation d'outrance et de radicalisme à propos du Nouveau Testament; M. Eerdmans a-t-il voulu montrer que, dans ce pays, les exégètes de l'A. T. entendaient bien marcher sur leurs traces?

Beaucoup étudient sans même rêver d'arriver jamais à une synthèse. Quelques-uns commencent par là, et il faut féliciter ceux qui la réalisent comme le couronnement de leurs travaux. M. le prof. Kœnig a successivement abordé les problèmes littéraires de l'A. T. dans son introduction, la philologie hébraïque dans sa monumentale grammaire, les questions historiques dans mainte brochure. Il pouvait assurément se croire autorisé, autant que personne, à écrire une histoire d'Israël. Mais de plus il est fermement convaincu que l'histoire est menée par Dieu à des fins voulues, et que cette pédagogie divine s'est exercée avec sagesse et condescendance pour élever les hommes à la vie spirituelle et morale instituée par le Sauveur. Il a donc écrit

l'*Histoire du royaume de Dieu jusqu'à Jésus-Christ* (1). Très ferme sur le caractère surnaturel de cette histoire, M. Kœnig n'a rien changé aux conclusions de ses précédents travaux. Il regarde le Pentateuque comme l'expression du développement du peuple de Dieu. Mais, s'il reconnaît avec la critique la distinction des sources, il lui reproche de ne pas savoir les grouper pour déterminer la trame de l'histoire. Abraham, et non pas seulement Moïse, est regardé à bon droit par lui comme un personnage historique, et tous les faits sont traités avec cette appréciation moyenne des choses si vivement attaquée par les partis extrêmes. D'ailleurs on pouvait s'attendre à ce que l'auteur mentionnât les plus récents travaux et fît preuve d'une érudition et d'une diligence peu communes. Son manuel est donc représentatif d'une manière et d'une époque, par où nous n'entendons pas formuler une approbation sans réserve, sauf en ce qui regarde l'étendue et la sûreté des informations. A notre point de vue français, il y a trop de choses, ou du moins elles sont trop mêlées. Les notes sont introduites dans le texte en plus petits caractères, ou plutôt il y a comme un double fil, les petits caractères présentant assez souvent les preuves des assertions générales. Mais il arrive d'autres fois que le gros texte, hérissé de mots étrangers et de parenthèses, est encore plus difficile à lire. Le tout est divisé en trois périodes : des patriarches à l'Exode, de l'Exode à la fin de la prophétie, de ce moment à Jésus-Christ. Il y a dans la trame moins de considérations générales qu'on ne pourrait l'appréhender d'après la table des matières où l'on rencontre des titres comme celui-ci : « Direction prophético-sacerdotalo-royale du royaume de Dieu pendant la domination babylonienne sur l'Asie antérieure ». Nous répétons que l'ouvrage est plein de faits, surtout au début, car la dernière partie n'est plus qu'une rapide analyse. Arrivé au terme, l'auteur montre bien que le fond des prophéties de l'A. T. était surtout religieux et que le sens éternel en a été réalisé en Jésus-Christ.

Dans sa brochure, *Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim* (2), M. Marcus Rabinsohn soutient une thèse. Cette thèse, c'est que le messianisme des rabbins est beaucoup moins imbu d'eschatologie transcendante que les apocalypses juives, et, dans l'ensemble, la thèse est trop juste pour être contestée par personne. Mais l'ardeur de la démonstration entraîne l'auteur un peu loin, comme lorsqu'il prétend que les rabbins « entendent par « résurrection » le réveil pour la félicité future, soit de l'âme, soit du corps » (p. 37). Cette extension du terme de résurrection n'est pas prouvée, et nous croyons qu'elle ne peut pas l'être. Même exagération dans cette conclusion : « Dans le Talmud et les Midraschim comme chez les prophètes, le messianisme ne présente aucune conception comportant un changement radical dans la nature du monde, ni dans celle de l'homme. Mais, réconcilié avec Jéhova par la pénitence, Israël se libère du joug des nations, et est rapatrié en Palestine, où il jouit d'une ère de prospérité sous le sceptre du Messie, roi distingué par sa piété et dépourvu de qualités surnaturelles » (p. 108). Le messianisme des rabbins est loin de ce froid rationalisme, et la distinction entre l'eschatologie transcendante et le messianisme n'a pas toujours chez eux cette précision. M. Rabinsohn s'est décidé à écrire à cause de l'insuffisance des ouvrages antérieurs sur ce sujet. Il aurait dû citer M. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (3), dont la *Revue* a eu tort de ne pas parler en son temps, et qui est beau-

(1) *Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus*, von Eduard Kœnig; in-16 de VIII-330 pp. Braunschweig und Leipzig, Hellmuth Wollermann, 1908.

(2) In-8° de 108 pp.; Paris, Imprimerie polyglotte A. Reiff (et Ernest Leroux), 1907.

(3) In-8° de V-119 pp.; Berlin, Poppelauer, 1904.

coup plus exact et plus précis, surtout pour les citations et analyses des textes rabbiniques.

Aussi bien on dirait d'une recrudescence d'intérêt pour Philon. En dehors du point restreint où s'est placé M. Heinisch, on s'en préoccupe ordinairement pour déterminer sa part d'influence dans les origines chrétiennes. Tâche difficile. Cependant celle que M. Bréhier s'est imposée est plus difficile encore. Il a voulu surtout pénétrer les influences qui ont agi sur Philon lui-même. C'est le thème principal de son beau livre sur *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1). Philon, en effet, manque d'originalité, parce qu'il manque de vigueur dialectique. Il n'a pas conçu, comme on le pense souvent, le projet d'une conciliation entre la foi juive et la philosophie grecque. Cette idée, comme le remarque finement M. Bréhier, est une idée moderne, parce que c'est la philosophie cartésienne qui « nous a accoutumés à penser qu'il y avait entre la raison et la foi une séparation absolue et rigoureuse » (p. 314). En envisageant la question à ce point de vue, Renan a fait fausse route; en réalité, d'après Philon, révélation et raison coïncident. Il accepte la révélation, et il accepte la philosophie grecque qui n'est que la parole divine révélée. Mais encore, quelle philosophie? M. Bréhier fait la part du platonisme et surtout du stoïcisme, mais il voit la source des idées de Philon dans une philosophie populaire syncrétiste qui se serait formée à Alexandrie, et à l'élaboration de laquelle le judaïsme aurait eu peu de part. C'est là précisément le point délicat. D'autant que M. Bréhier reconnaît pour des exégètes juifs certains allégoristes « physiciens » qu'on prend ordinairement pour des stoïciens. Il y avait donc des juifs qui pratiquaient l'allégorie, et même qui recouraient à l'explication mythologique, en rapprochant les récits bibliques des mythes grecs. Ceux-là, Philon les combat délibérément, car il ne veut pas admettre dans la Bible des mythes semblables aux mythes grecs; c'est même précisément pour les écarter qu'il emploie la méthode allégorique. C'est encore une remarque très ingénieuse et profonde de M. Bréhier : « Il a été remarqué bien souvent que Philon avait employé la méthode allégorique justement pour se débarrasser des difficultés de l'interprétation littérale; mais ce que l'on n'a pas vu, c'est que bien souvent il attaque sous le nom d'interprétation littérale non l'explication littérale simple (ἀφιλόνεικον), dont il se sert lui-même et dont il ne fait que des éloges, mais l'explication tendancieuse et mythologique : c'est de l'élément mythique, dit-il, à propos du serpent, que l'on se débarrasse avec l'allégorie » (p. 63) (2).

M. Bréhier a apprécié à sa valeur le génie moral de Philon, mais il a noté aussi combien il était moins préoccupé que les Grecs d'étudier les choses en elles-mêmes et pour elles-mêmes. S'il n'a pu faire la lumière sur les intermédiaires placés par Philon entre Dieu et l'homme, c'est sans doute que les idées de Philon lui-même ne sont pas très claires. Et les origines de ces concepts le sont encore moins. M. Bréhier y fait jouer le premier rôle au stoïcisme, à un stoïcisme spécial, non orthodoxe. Mais cette école a dû emprunter du moins au judaïsme l'idée de la transcendance absolue de Dieu, et alors, peut-on parler encore de stoïcisme?

Le messianisme de Philon est réduit à un minimum. Il est étonnant que l'auteur n'ait pas employé une variante textuelle déjà proposée et admise par M. Cohn, qui

(1) Grand in-8° de XIV-336 pp.; Paris, Picard, 1908. Trois parties : *le Judaïsme: Dieu, les intermédiaires et le monde; Le culte spirituel et le progrès moral.*

(2) La parfaite justesse de ces lignes contraste, il est vrai, avec la phrase qui précède : « Philon n'est même pas du tout hostile à l'idée qu'il se trouve dans la Bible de véritables mythes, des récits fabuleux, dont, pour cette raison, il est vrai, le sens littéral doit être écarté ». Ici on ne voit pas assez clairement dans quel sens Philon accepte des mythes dont il se débarrasse par l'allégorie. Il faudrait un autre mot pour désigner l'enseignement symbolique reconnu par Philon.

rentrait parfaitement dans ses vues (1). Il ne semble pas avoir prouvé que, dans ses derniers ouvrages, Philon ait renoncé tout à fait au messianisme. M. Bréhier, qui connaît si bien Philon, rendrait un vrai service aux biblistes en le traduisant ou plutôt en donnant au public une traduction qui est déjà faite dans sa pensée, avec un commentaire appuyé de rapprochements avec la philosophie ancienne, surtout des stoïciens, qu'il connaît si bien.

M. Paul Heinisch, se proposant d'étudier la méthode allégorique des Pères, a rencontré l'influence dominante de Philon. Remontant à Philon, il a dû chercher plus haut encore les sources de sa méthode allégorique. C'est ainsi que s'explique son livre sur *l'influence de Philon sur la plus ancienne exégèse chrétienne* (2), c'est-à-dire sur Barnabé, Justin et Clément d'Alexandrie. C'est le premier volume de la collection des traités catholiques sur l'Ancien Testament, édités par M. le professeur Nikel, un début très brillant et qui fait bien augurer de toute la collection. L'ouvrage est bien conçu et parfaitement clair. L'introduction expose les vues générales sur l'allégorie chez les Grecs, chez les Juifs et chez les chrétiens. La première partie développe l'idée de l'inspiration, le rapport du sens littéral au sens allégorique et les règles d'herméneutique qui en découlent. La deuxième partie examine l'application aux différents thèmes, Dieu et le Logos, l'histoire primitive, celle des patriarches et de Moïse et la Loi. L'intérêt principal est dans la dépendance de ces trois Pères, Barnabé, Justin et Clément d'Alexandrie par rapport à Philon, plutôt que dans une étude approfondie sur Philon lui-même. Les règles de l'allégorie sont marquées fort nettement et l'auteur montre comment elles n'ont pas conduit à la perversion complète de l'exégèse parce qu'en somme, on admettait le sens littéral. C'est ainsi que Philon professe la réalité du péché originel sans attribuer un caractère historique au récit de la chute, et l'exégèse allégorique elle-même, liée à certaines traditions, n'est pas aussi capricieuse qu'on aurait pu le craindre.

Peuples voisins. — Assyriologie. — Dans la recension des premiers fascicules des *Leipziger semitische Studien*, la *Revue* exprimait le vœu que les études de détail sur la religion babylonienne eussent une place de choix parmi les sujets traités (3). Nous n'avons pas été trompés. Il semble que le directeur, M. Zimmern, ait réparti la besogne entre ses anciens élèves pour leur faire approfondir à chacun un point spécial. Il sera temps plus tard de réunir en une vue d'ensemble les résultats de ces études partielles.

Les hymnes et prières au dieu Nergal avaient été traduites et commentées par Böllenrücher dans la collection (4). Voici maintenant un recueil des hymnes et prières au dieu Sin par E. Guthrie Perry (5). Outre les textes déjà publiés, l'auteur nous donne quelques morceaux inédits qu'il a pu copier au British Museum. Ces textes sont donnés en autographie à la fin du cahier. Parmi eux figure un fragment d'hymne à Ištar, qui n'est pas à sa place dans la publication, mais que l'auteur a cru bon de

(1) M. Bréhier traduit au singulier d'après la leçon reçue : « il aura sûrement la victoire », etc. (p. 5 s.), comme s'il s'agissait toujours d'un messie personnel; mais il semble bien qu'on doive lire τούτους avec M. Cohn, *De praemiis et poenis*, XVI : § 97 de Cohn.

(2) *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria), ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum, von Dr Paul Heinisch, Priester der Erzdiözese Olmütz; in-8° de VIII-296 pp. Münster, Aschendorff, 1908.

(3) *RB.*, 1905, p. 469.

(4) *RB.*, *ibid.*

(5) *Hymnen und Gebete an Sin*, von Rev. Dr. E. Guthrie Perry, professor am Manitoba presbyterian college in Winnipeg, mit 4 tafeln in Autographie, *Leipziger semitistische Studien*, II, 4. Leipzig, Hinrichs, 1907. In-8° de VI + 50 pages + 4 textes autographiés.

fournir aux assyriologues à titre de document inédit. Le plus important des hymnes au dieu Sin est, sans contredit, celui qui est transcrit et traduit en premier lieu (IV R, 9). La plus récente traduction était celle de Zimmern dans *Der Alte Orient*, VII, 3, p. 11 s. Elle a servi de guide à Perry. Le texte est bilingue et date du temps d'Assourbanipal. La partie sumérienne présente les particularités du dialecte *emesal*. Comme le reconnaissait déjà Hommel, l'hymne est réparti en strophes dont chacune vante les attributs du dieu ou implore sa protection. La première strophe est spécialement importante, car elle donne l'impression d'une tendance, à l'intérieur du polythéisme babylonien, vers une conception plus monothéiste ou, au moins, hénothéiste (1). Nous la donnons en entier :

Seigneur, maître des cieux, qui, dans les cieux et sur la terre, est le seul sublime !

Père Nannar (2), seigneur An-šar (3), maître des dieux (4) !
Père Nannar, seigneur Anou (5), le grand, maître des dieux!
Père Nannar, seigneur Sin, maître des dieux !
Père Nannar, seigneur d'Our (6), maître des dieux !
Père Nannar, seigneur de l'Ê-giš-šir-gal (7), maître des dieux !
Père Nannar, seigneur du diadème, ô éclatant, maître des dieux !
Père Nannar, grandement parfait quant à la royauté, maître des dieux !
Père Nannar, qui s'avance dans le vêtement de la dignité princière, maître des dieux !

On voit que le dieu-lune, Sin, est non seulement considéré comme le roi des dieux, mais qu'il est assimilé successivement à Anšar et à Anou. Le premier, Anšar, représente « le monde céleste » par opposition à Kišar « le monde terrestre (8) », tandis que le second, Anou, n'est autre que le dieu du ciel. L'idée est donc que Sin ou Nannar est le dieu suprême du ciel. L'hymne a dû être composé dans la ville d'Our ou de Harran, puisque c'est en ces deux villes que les honneurs suprêmes étaient réservés au dieu Sin.

La seconde strophe met en relief les attributs de Sin. On comprend très facilement comment le dieu-lune est décrit comme « le jeune taureau vigoureux, très fort quant aux cornes, parfait quant aux membres, orné d'une barbe de lapis, rempli de splendeur et d'exubérance ». De même que, pour les Assyriens, le dieu Ašour était considéré comme « créateur de soi-même (9) », de même, dans notre hymne, on nous dit que Sin est « le fruit qui s'engendre de lui-même ». Incréé, Sin est créateur de tout ce qui existe, il est « le sein qui enfante la totalité », « le père qui engendre les dieux et les hommes ». A Babylone, la création revenait à Mardouk ; chez les Assyriens, à Ašour (10). On voit que le procédé littéraire consiste à accumuler sur la tête du même dieu les attributs que la théologie officielle répartit entre les habitants du Panthéon. La quatrième strophe est consacrée à la louange du verbe

(1) Cf. Zimmern, *KAT*[3], p. 609.
(2) Nom de Sin : cf. notre *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. xxi.
(3) Le dieu *An-šar*, élément mâle du second couple divin au début de la création (cf. *ibid.* p. 5, n. 12).
(4) Il est probable qu'à la fin de cette ligne et des suivantes, il faut répéter *qui*, *dans les cieux*, etc... de la ligne 1 (*Zimmern*).
(5) Cf. *Choix de textes...*, p. xviii.
(6) Ville où prédominait le culte de Sin.
(7) Temple de Sin à Our.
(8) *Choix de textes...*, p. 5, n. 12.
(9) *Ibid.*, p. 93, 6.
(10) *Ibid.*, p. xxv s.

de Sin. On y retrouve les mêmes traits que dans « la parole de Bêl-Mardouk (1) ».

Le texte traité comme numéro 2 est emprunté à l'ouvrage de King, *Babylonian magic and sorcery*. C'est une prière contre les maux qui résultent d'une éclipse (*attalé*) de lune : « A cause du mal de l'éclipse de lune qui a lieu dans tel mois et à tel jour, mal de la fortune, des mauvais augures, des choses hostiles, qui ont lieu dans mon palais et mon pays, les dieux grands t'implorent et tu donnes un conseil! » Plus loin : « Le *bubbulu* est le jour de ton oracle, (c'est le jour) de la décision des grands dieux; le trentième jour est le jour de ta fête, le jour de la joie de ta divinité! » Finalement, le roi demande qu'on lui envoie le dieu des songes, Zaqar, qui lui donnera l'assurance que ses péchés sont pardonnés.

Le numéro 3 est un hymne rédigé entièrement en sumérien (dialecte *eme-sal*) et datant de l'époque hammourabienne. Publié dans les *Cuneiform texts* etc..., XV, 17, cet hymne avait été déjà traduit par Hommel (2). Le dieu-lune apparaît ici comme « la barque brillante du ciel ». C'est lui qui remplit d'eau les fleuves, les canaux, les marécages. Très analogue, le numéro 4, dont le recto n'est probablement que la continuation du recto du numéro précédent. Le numéro 5, composé de fragments inédits, offre peu de traits nouveaux. On remarquera que l'une des prières à Sin doit être récitée le quinzième jour, c'est-à-dire pour la pleine lune. Nous avons vu plus haut que le trentième jour était aussi la fête de Sin. Les numéros 6 et 7 sont très fragmentaires. Dans le numéro 8, Sin réunit encore en lui les attributs des différents dieux. Il est spécialement le dieu *Amurrû*, c'est-à-dire « Seigneur de la montagne », et le dieu *Ḫu-mu-ṣi-ru* « sanglier ». Comme dans le « Psaume à Ištar » (3), le dieu prend la parole à la première personne :

Je suis Nannar, qui aime le pays,
Je suis le seigneur parfait, le sage parmi les dieux,
Je suis la cité du ciel, le lieu du jugement!

Le numéro 9 est une plainte sur la destruction du temple d'Our et une prière pour la restauration de ce temple. C'est la colère du dieu et de la déesse qui a occasionné la ruine du temple et de la ville, aussi demande-t-on avec instance que leur cœur s'apaise. Le dernier texte est une incantation qui s'achève en psaume de pénitence. Le patient cherche à apaiser la divinité qu'il a offensée (4).

Il y a beaucoup à glaner dans ces textes pour l'histoire de la religion babylonienne. Inutile d'insister sur le soin avec lequel est faite la traduction. Çà et là une note de Zimmern complète la bibliographie ou fournit un renseignement nouveau. Nous aurions aimé un commentaire plus nourri et un index des noms propres. Une étude sur Sin et son culte aurait pu aussi synthétiser les données de ces textes et mettre en relief les particularités du culte lunaire. Ce sont quelques desiderata qui seront facilement comblés dans les études subséquentes portant sur des sujets analogues.

Beaucoup plus biblique le sujet traité par Hehn dans le fascicule suivant : « Le nombre sept et le sabbat chez les Babyloniens et dans l'Ancien Testament » (5). Le titre indique déjà que, pour l'auteur, il existe une connexion étroite entre le sabbat

(1) *Choix de textes...*, p. 343 ss.
(2) *Grundriss...*, p. 378.
(3) *Choix de textes...*, p. 367.
(4) Cf. *Hymne à Ištar*, dans *Choix de textes...*, p. 356 ss.
(5) *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, eine religionsgeschichtliche Studie*, von D. Dr. Joannes Hehn, Professor an der Universität Würzburg. *Leipziger semitistische Studien*, II, 5. In-8 de 132 pp. Leipzig, Hinrichs, 1907.

et le nombre sept, et que l'institution du sabbat n'est pas sans précédent babylonien. Une remarque préliminaire nous prévient que la symbolique des nombres ne fut pas inconnue aux Babyloniens et que cette symbolique fournit la raison pour laquelle sept fut chez eux un nombre sacré. La première partie de l'ouvrage traite de ce nombre. Tout un chapitre est consacré à nous montrer le rôle qu'a joué le nombre sept dans la cosmologie et la théologie des Babyloniens. L'auteur puise directement aux sources et montre bien qu'il est familiarisé avec les textes religieux et magiques. Il fait ressortir avec clarté que, chez les Babyloniens, sept est synonyme de « totalité ». Non seulement les vocabulaires nous donnent ce nombre comme un équivalent de *kiššatu* « totalité », mais encore, dans les énumérations de dieux et d'esprits, sept intervient pour représenter *le total*. C'est comme la clausule d'une litanie dans laquelle, après avoir interpellé chaque saint en particulier, on invoque « tous les saints ». Rien d'étonnant alors si « sept » s'emploie pour exprimer l'idée cosmique de « l'univers » ou pour accentuer la plénitude et la force qui se remarquent dans un être quelconque. De même sept sera la période sacrée pendant laquelle s'exécuteront les actions les plus importantes comme la dédicace des temples, le deuil pour un mort, etc... (1). La question se pose : D'où vient cette importance du nombre sept? Hehn se refuse à y retrouver une conception astrale qui verrait dans sept les sept planètes des anciens (cinq planètes, plus le soleil et la lune). Selon lui, ce n'est pas le groupe des sept planètes qui a sacré le nombre sept, mais le nombre sept qui s'est imposé aux astronomes et les a portés à réunir en un tout les astres principaux. Si l'on retrouve les sept planètes en un seul groupe dans un vocabulaire (2), on a des groupes analogues pour d'autres astres. Quant aux sept couleurs des tours à étages, les interprétations des assyriologues sont trop confuses pour qu'on puisse en tirer une conclusion. Ce ne serait pas à Babylone, mais, beaucoup plus tard, à Alexandrie que les planètes auraient été conçues comme formant un groupe spécial chargé de régenter le monde. Nous croyons que l'auteur a raison de reconnaître, avec Roscher, que primitivement les sept jours de la semaine n'avaient rien à faire avec le comput planétaire. L'origine de la répartition du mois en groupes de sept jours est bien exprimée dans le *Poème de la Création* (3), lorsqu'il est dit à la lune :

Au début du mois pour briller dans le pays,
Des cornes tu montreras, pour déterminer six jours ;
Au septième jour [divise en deux] la couronne;
Au quatorzième [jour], mets-toi en face...

Quand l'idée eut prédominé que les choses terrestres avaient leur prototype dans le ciel, on imagina pour chaque jour de la semaine un patron choisi parmi les astres principaux. Les sept astres choisis furent les cinq planètes, avec le soleil et la lune.

Si ce ne sont pas les planètes qui ont fait du nombre sept un nombre sacré et un symbole de la totalité, à quoi faut-il attribuer ce phénomène? Hehn a recours à la symbolique des nombres. Chaque nombre est exprimé par un mot qui répond à un concept plus ou moins abstrait. Or *sibitti*, le nombre sept chez les Babyloniens, appartiendrait à la racine שׂבע, *šebû* « être rassasié etc... ». Le changement de *š* en *s* proviendrait de la présence de la voyelle *i*. Le processus consisterait à passer de l'idée de « rassasiement » à celle de « totalité », puis, le nombre sept étant considéré comme exprimant la « totalité », à l'expression de « sept » par *sibitti* « rassasiement,

(1) Cf. *RB.*, 1906, p. 183.
(2) *CT*, XIX, pl. 19, 51-57 ab.
(3) *Choix de textes....* p. 61.

totalité ». On voit ce qu'il y a d'artificiel dans le procédé. Nous ferons remarquer en outre que שָׂבַע « être rassasié » et שֶׁבַע « sept » ne peuvent appartenir à la même racine. La différenciation, en assyrien, entre *seba* « sept » (d'où *sibitti*) et *šebû* « être rassasié » est corrélative de celle de l'hébreu. On ne peut donc invoquer le changement de *š* en *s* pour rattacher *sibitti* à *šebû*. De même, en arabe, le verbe *šabiʿa* « être rassasié » appartient à un thème autre que *sabʿa* « sept ». L'étymologie de Hehn nous semble donc sujette à caution : mais son idée d'attribuer l'importance du nombre sept à la répartition du mois lunaire en groupes de sept jours est plus proche de la vérité, étant donné que la lune a été regardée par les Babyloniens et les Hébreux comme marquant spécialement les époques (1). Sept jours représentaient une « plénitude de temps » et permettaient de commencer un nouveau comput. Nous n'insisterons pas sur la digression de l'auteur concernant les nombres trois et quatre. Tout le monde reconnaît que le nombre trois a joui d'un privilège spécial dans l'antiquité. Pour le nombre quatre, l'idée des « quatre régions » célestes ou terrestres a pu lui donner une influence spéciale. A cette idée est corrélative celle des quatre points cardinaux et des quatre vents. Un paragraphe spécial traite du nombre sept dans la Bible. Il y a longtemps qu'on a remarqué que le nombre sept y exprime le plus haut degré, le *nec plus ultra*, tant pour la quantité que pour la qualité. Nous n'accumulerons pas les exemples. Fidèle à sa théorie, Hehn considère נִשְׁבַּע « jurer » (dérivé de שֶׁבַע « sept ») comme ayant pour sens propre « prendre à témoin les sept (c'est-à-dire la totalité des) puissances du ciel et de la terre ».

La seconde partie de l'ouvrage traite la question du sabbat. L'étymologie qui dérive שַׁבָּת du verbe שָׁבַת « cesser, se reposer » est considérée par l'auteur comme non avenue, car, selon lui, le verbe שָׁבַת est un dénominatif « faire le sabbat ». C'est donc le rapport inverse qui existe entre le verbe et le nom. Quant à שַׁבָּת « le sabbat », ce ne serait — et c'est l'avis d'un certain nombre d'assyriologues — qu'un emprunt de l'assyrien *šabattu*, ou *šapattu*. Zimmern reconnaît (2) que le plus prudent est, pour le moment, de s'abstenir de toute hypothèse relative à l'étymologie de *šabattu* ou *šapattu*. Sa position précédente était que *šabattu* appartenait au thème שׁבט « frapper » ou שׁבת « cesser » (3). Déjà nous avons fait nos réserves au sujet de l'opinion de Nielsen qui voit dans *šabattu* un dérivé de *šubtu* (de ושב) « session » (4). Hehn rejette lui aussi cette étymologie. Pour lui, *šabattu* est une forme *qattal* appartenant au thème *šebû* « être rassasié » et identique, primitivement, à *sibitti* (ou *sebitti*) « sept ». Nous avons vu les raisons qui ne nous permettaient pas de rattacher *sibitti* à *šebû*. Peut-on y rattacher *šabattu*? Étymologiquement parlant, *šabattu* peut provenir de *šebû* (*šabattu* = *šaba'tu*), comme *nubattu* « lamentation » peut provenir de *nabû* (5). Mais il ne faut pas oublier que, d'après l'hébreu, la forme primitive doit être *šabbattu*.

Nous allons voir, d'ailleurs, les divers cas où le mot *šabattu* se présente dans les vocabulaires, afin de voir si réellement la lecture s'impose. Dans K. 4397 (*CT*, XVIII, pl. 23) on a *ûm nûḫ libbi* = *ša-pat-tum*. Naturellement, Hehn insiste pour une lecture *ša-bat-tum*, mais le signe en question a le plus souvent la valeur *pat*. L'équivalence est *šapattum* = « jour de l'apaisement du cœur ». Or, dans la liste des jours

(1) Cf. le texte cité plus haut.
(2) *ZDMG*, 1904, p. 202.
(3) Cf. *RB*, 1906, p. 489.
(4) *Ibid.*
(5) Cf. *KB.*, VI, 1, p. 446.

publiée par Pinches (1), le quinzième jour du mois s'appelle *ša-pat-tim* et le signe employé est encore *pat*, plutôt que *bat*. La forme génitive dans *ša-pat-tim* porte à lire *ša pattim* et à interpréter *ša* comme le relatif. D'où l'interprétation de Delitzsch (2) : *ša pattim* = « le jour de la division du mois », ce qui convient très bien au quinzième jour. Zimmern (3) s'est élevé contre cette lecture de Delitzsch, mais sa théorie consiste seulement à prouver que, au point de vue philologique, *šapattum* peut être un équivalent de *šabattum*. Il nous semble, au contraire, que les scribes ont intentionnellement employé le signe *pat* pour bien marquer la différenciation. Le jour *ša pattim* est le même que le jour *ša pattum* cité plus haut comme équivalent de « jour de l'apaisement du cœur ». Hehn cite encore le num. 92691 (*CT*, XII, 10) où nous avons (l. 25) : *ša-bat-tim*. Ici, le signe du milieu est bien le signe spécifique de *bat* et non de *pat*. Mais nous remarquerons que ce *ša-bat-tim* vient comme dernier terme d'une énumération qui ne contient que des verbes à l'infinitif. Or ce substantif a la terminaison génitive. Donc, conclurons-nous, il faut encore le décomposer en *ša battim*. On sait que dans les syllabaires on emploie le relatif *ša* après un verbe et devant un nom pour signifier que l'action exprimée par le verbe se rapporte spécialement à tel nom. Au lieu de la lecture *bat*, le signe qui suit *ša* peut avoir la lecture idéographique *mîtu* « le mort », dont *tim* représente un déterminatif phonétique. Nous proposons donc la lecture *ša mîtim* « du mort ». Le verbe qui précède est *nuḫḫu* « apaiser ». Le sens est donc : l'idéogramme (ZUR) signifie *nuḫḫu* « apaiser », en parlant spécialement d'apaiser un mort. Le seul cas qui reste est *ša-bat-tum* dans *CT*, XII, pl. 6 (l. 24). Hehn remarque que ce *ša-bat-tum* est suivi de *el-lum* « brillant ». Avec raison, croyons-nous, il en conclut que *šabattu* (dont l'idéogramme est celui de « jour » dans notre texte) se dit spécialement du « jour brillant » et s'oppose au *ûm idirti* « jour de ténèbres ». Mais alors nous irons plus loin encore et, puisque la forme primitive est *šabbattu* (d'après l'hébreu), nous proposerons de rattacher *šabbattu* à *nabâṭu* « briller » par les équivalences *šanbaṭtu, šanbattu, šabbattu* qui sont toutes admissibles en assyrien.

L'auteur traite ensuite du verbe שבת en assyrien et en hébreu. Il considère ce verbe comme dénominatif de *šabattu*. Le sens spécial serait « parfaire, rendre complet ». Plus importante est la relation des hémérologies babyloniennes avec le sabbat. Pour le Babylonien il y a des jours qu'on appelle mauvais et durant lesquels il est interdit de faire certaines actions. Or l'une de ces hémérologies considère comme « jours mauvais », le 7, le 14, le 19, le 21 et le 28 du mois (4). A part le 19, les autres chiffres vont de 7 en 7. Mais on a constaté avec évidence que ces jours-là ne sont pas des jours de repos officiel, puisqu'on y traite les affaires comme aux autres jours. Le tabou porte seulement sur certains actes du roi, du prêtre et du médecin. La relation entre ces prescriptions et les phases de la lune est indéniable. De là l'usage de sept dans le comput. Le 19 du mois se ramène aussi à un multiple de 7, puisqu'il représente le 49e jour (7 × 7) du mois précédent. La thèse de Hehn suivant laquelle le sabbat a eu pour origine la division en sept exigée par les phases de la lune s'appuie sur ce fait que, chez les Babyloniens, cette division en sept est restée en connexion avec le mois. Étant donné ensuite que le nombre sept avait, par lui-même, une valeur sacrée, on sépara la semaine du mois de façon à obtenir des divisions en sept jours qui se répartissent à travers toute l'année. L'auteur réfute ensuite la théorie de

(1) *PSBA*, 1904, p. 51 ss.
(2) *Zeitgeist*, 18 avril 1904.
(3) *ZDMG*, 1904, p. 458 ss.
(4) Cf. *Choix de textes...*, p. 380.

Meinhold qui a cru voir dans le sabbat simplement « le jour de la pleine lune » aux temps préexiliens, ainsi que celle de Jastrow qui prétend que le sabbat était primitivement un jour de deuil transformé par les prêtres, après l'exil, en un jour de joie. Il n'a pas de peine à montrer comment ces deux systèmes sont forcés de recourir à une interprétation trop artificielle de la littérature biblique. Un dernier paragraphe traite très rapidement de la relation mise par les Hébreux entre le sabbat et la création, ou entre le sabbat et la sortie d'Égypte. Mais ici les parallèles babyloniens font défaut. D'après cet exposé rapide on peut se rendre compte que l'étude de Hehn renferme des aperçus très intéressants. La position qu'il prend vis-à-vis du sabbat babylonien nous a paru trop nette, vu l'état actuel de la question. En tout cas, les données du problème sont consciencieusement fournies au lecteur et les textes y sont traités avec cette précision vraiment scientifique qui fait honneur à l'école de Leipzig.

Dans l'introduction à son étude sur les rites d'expiation chez les Babyloniens (1), M. W. Schrank s'excuse de traiter un sujet par trop spécial (*Spezialisierung über Spezialisierung*!). Nous le féliciterons, au contraire, d'avoir ainsi réduit son sujet pour mieux l'approfondir. Il ne s'interdit pas, d'ailleurs, d'entremêler çà et là des réflexions sur l'histoire générale des religions ou de jeter un coup d'œil sur les analogies entre les rites étudiés et ceux des autres religions même chrétiennes. Il reconnaît lui-même que là où se rencontrent ces usages similaires on ne doit pas forcément recourir à l'hypothèse d'une origine babylonienne (p. IX). Son but est plutôt d'attirer l'attention sur le problème des influences babyloniennes que d'en proposer la solution. Trois chapitres composent l'ouvrage : le prêtre, le pénitent, les rites expiatoires. Le prêtre appartient à une catégorie distincte et porte le nom de *âšipu* ou de *mašmašu*. Il est spécialement l'homme de l'incantation (*šiptu*) et les divers synonymes sous lesquels on le désigne parfois font de lui le purificateur par excellence. En cela il se distingue nettement du *bârû* ou devin (2). Celui-ci a pour dieu spécial le dieu-soleil, Šamaš. Le dieu de l'*âšipu* est Éa ou Mardouk. Mais, si ces catégories se différencient par les fonctions, elles exigent de leurs représentants les mêmes qualités corporelles et la même origine sacrée. On trouvera ces exigences du rituel sacerdotal dans l'*Institution du sacerdoce* (3). Selon Schrank, les qualités corporelles exigées du candidat aux fonctions sacrées proviendraient de ce que primitivement le prêtre se présentait nu devant la divinité. Il cite à l'appui de cette thèse David dansant devant l'arche, Saül au milieu des prophètes (I Sam. **19**, 23 ss.), Moïse se déchaussant devant Iahvé (Ex. **2**, 5). Le dernier exemple peut être simplement une marque de respect, tandis que les deux premiers sont plutôt des cas d'exaltation religieuse. L'explication qui nous semble la plus sûre — si simple qu'elle paraisse — est que le prêtre, devant être en contact avec la divinité, doit être un homme choisi et présenter, même corporellement, des attributs qui lui permettent de s'approcher de la divinité, sans qu'il y ait en lui quoi que ce soit de choquant pour le ministère qu'il remplit. Parmi les *âšipu* on distinguait le *kalû* et l'*urigallu*. Il est difficile de préciser leurs fonctions spéciales. On remarquera que ces noms sont des emprunts au sumérien (*kala* et *urigal*). Quant aux fonctions de l'*âšipu*, elles consistent surtout dans les exorcismes (délivrance des charmes) et la médecine sacrée (délivrance des maladies). Aussi a-t-il

(1) *Babylonische Sühneriten, besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, untersucht von Dr. Phil. Walter Schrank wissenschaftlichen Lehrer am Herzog Ernst-Seminar zu Gotha. In-8 de XII + 112 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908. *Leipziger semitistiche Studien*, III, 1.

(2) Pour plus de détails sur ces prêtres, cf. Lagrange, *ÉRS.*, p. 228 ss.

(3) *Choix de textes...*, p. 140 ss.

pour principal rôle de réciter les incantations et les prières qui délivreront les malades ou les possédés. Non content d'agir par la parole, il purifie également par les aspersions d'eau. A lui de sanctifier la maison hantée, de présider à la construction et à l'inauguration des statues. Naturellement il portera un costume spécial. On distingue, à ce point de vue, le *ṣubâtu* « habit de dessous » et la *naḫlaptu* « vêtement de dessus ». Schrank compare avec les vêtements du prêtre dans l'Église catholique. Il a tort d'insister sur l'analogie des couleurs, car, à Babylone, le vêtement du rite pénitentiel est *sâmu* « rouge foncé » (1), tandis que l'Église choisit le violet comme couleur de la pénitence. Il est vrai que, pour les besoins de la cause, l'auteur postule le sens de violet pour *sâmu*.

Le pénitent, dans le rite de l'expiation, parle à la première personne ou est désigné par différents noms, dont les plus fréquents sont : le pécheur ou « le fils de son dieu ». Schrank s'abstient avec raison de mettre cette dernière désignation en parallèle avec la filiation divine dans le Nouveau Testament. Nous signalerons seulement ce fait que la mention de l'homme comme fils d'un dieu ou d'une déesse apparaît dans les plus anciens noms propres babyloniens et peut représenter une simple allusion au lien d'amour filial qui relie l'homme à la divinité. Souvent le patient a été puni sur une partie de son corps. Un texte des plus intéressants (*CT*, XVII, pl. 9, 1 ss.) montre qu'on attribuait à des démons distincts la possession de telle ou telle partie du corps. Comme il y avait sept démons principaux, il y avait sept principales maladies, celles de la tête, de la gorge, du cou, de la poitrine, de la ceinture, de la main et du pied. Toutes pouvaient fondre sur le même individu. En terminant, Schrank remarque que le « Moi » des rites expiatoires représente toujours un seul individu. Il en tire la conclusion que le « Moi » des psaumes en hébreu ne représente pas la communauté, mais bien un individu spécial (2). Quant aux paroles du pénitent, on peut les classer sous trois rubriques : la confession, la lamentation, la litanie. La première consiste à avouer son péché au moins d'une façon vague; la seconde (*šigû*) est une plainte plus ou moins longue avec description des maux soufferts; la troisième (*aḫulap*) est apparentée à la seconde : c'est la récitation d'une série de formules commençant par *aḫulap* « jusques à quand » (3). Finalement l'action de grâces et l'hymne de louanges. Ces différentes prières du pénitent sont accompagnées de mouvements corporels, inclination ou prostration. Comme pour le prêtre, il existe un vêtement spécial pour le pécheur, c'est le « vêtement de deuil » qui porte les différents noms de *bašâmu, šaḫḫû, karru, šaqqu*. Ce dernier est le שַׂק des Hébreux (cf. Ps. **35**, 12; **69**, 13).

La troisième partie du travail est consacrée spécialement à la catégorie de textes qu'on appelle *namburbû*. Leur nom provient de ce qu'ils « délient » les charmes et les maladies. Ils ont un double caractère : prophylactique ou thérapeutique, suivant qu'ils préviennent ou guérissent la maladie. Leur ensemble constitue un véritable code liturgique dont les formules se différencient à l'infini, et la littérature épistolaire atteste leur emploi fréquent. Parmi les fonctions recommandées par ce rituel se trouve le *kuppuru*. Ici, l'auteur s'écarte de l'interprétation de Zimmern qui voyait dans *kuppuru* le sens d'« expier », pour préférer le sens de « frotter, oindre ». Quelques textes font allusion au rite de « laver la bouche » (4) et d'« ouvrir la bouche ». Dans un dernier paragraphe, l'auteur montre que les rites expiatoires s'employaient

(1) *KB*, VI, 1, p. 570.
(2) Cf. *RB.*, 1907, p. 396.
(3) Exemples dans notre *Choix de textes...*, 358 et 310.
(4) Cf. *ibid.*, p. 389, col. IV, 27.

aussi dans la reconstruction des temples et dans le départ pour la guerre. Dans le dernier cas, on lavait les armes dans le fleuve ou la mer.

L'étude de Schrank se recommande par le grand nombre de faits qu'il a colligés. Elle met en lumière le rôle du corps sacerdotal à Babylone. Elle fait ressortir la connexion étroite qui, chez les Babyloniens, reliait le péché et la maladie. L'auteur a eu la bonne pensée de terminer par un petit lexique qui facilitera l'interprétation des termes techniques.

M. K. Frank n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. Nous avons déjà analysé son étude sur les représentations des divinités babyloniennes (1). Il s'attaque aujourd'hui aux reliefs babyloniens qui passaient généralement pour représenter l'Hadès (2). Ces reliefs sont divisés en trois groupes : les uns représentant toute une scène, les autres simplement des démons, les troisièmes un seul personnage. De ces divers reliefs le plus important est, sans contredit, le fameux relief A, publié et interprété autrefois par Clermont-Ganneau (3). Parmi les reproductions signalées par Frank, celle de Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art,* II, 363, 364, est passée sous silence. Un exemplaire très semblable est celui publié par Scheil (4). Deux autres fragments appartiennent à la même catégorie; l'un se trouve à Berlin ou à Constantinople, le second qui est au Louvre est publié pour la première fois. Les autres reliefs étudiés par l'auteur sont destinés à éclairer, par leurs représentations partielles, la scène complète des reliefs A et B. Cette scène est répartie en quatre zones. La zone supérieure où sont figurés des astres et d'autres symboles avait déjà été interprétée par Clermont-Ganneau comme représentant les cieux avec les dieux célestes. Frank ne s'écarte pas de cette interprétation, mais il est à même, grâce à la comparaison avec les koudourrous, d'identifier chaque symbole avec un dieu spécial. Ce sont, de gauche à droite, les symboles d'Anou, d'Êa, d'Adad, de Nabou, puis les astres d'Ištar (planète Vénus), de Šamaš (soleil), de Sin (croissant). Finalement sept petits cercles qui représentent « la divinité septenaire », mais, plus exactement, comme nous l'avons vu dans la théorie de Hehn, la totalité des dieux. Scheil avait déjà proposé la plupart des identifications pour les figures qui apparaissent sur le relief B.

Le second registre est rempli par sept personnages à têtes d'animaux allant de gauche à droite. Selon Perrot et Chipiez, « ils appartiennent à la catégorie de ces démons qui, suivant l'occasion, jouent le rôle d'ennemis ou de protecteurs de l'homme (5) ». Frank n'a pas de peine à montrer qu'il s'agit ici des sept *utukku limnu* « mauvais esprits », qui apparaissent si fréquemment dans les incantations. On les décrit même comme des animaux à la bouche grimaçante. C'est ce qui explique les têtes d'animaux dont ils sont dotés sur les reliefs. Ce sont les *sept* par excellence, mais il est des cas où on laisse de côté le démon *namtaru*. Ce fait expliquerait pourquoi le relief de Scheil n'en contient que six. Quant au troisième registre, au lieu d'y voir une scène funéraire, Frank propose de le considérer comme représentant une scène de maladie. L'individu couché serait le patient; les deux personnages qui se tiennent à chaque extrémité du lit en habit à queue de poisson seraient les deux prêtres. Si le vêtement *desinit in piscem*, la cause en serait à chercher dans le

(1) *RB.*, 1907, p. 465.

(2) *Babylonische Beschwörungsreliefs, ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hadesreliefs*, von Karl Frank, Dr. Phil. In-8 de vi + 94 pp. + 5 reproductions dans le texte et 4 planches. Leipzig, Hinrichs, 1908. *Leipziger semitistische Studien*, III, 3.

(3) *Revue archéologique*, 1879, pl. xxv.

(4) *Recueil de Travaux*, 1898, p. 52.

(5) *Histoire de l'art*, II, p. 365.

fait que les conjurateurs sont spécialement les fidèles d'Èa, le dieu de l'abîme, le prototype d'Oannès, l'homme-poisson décrit par Bérose. Mais nous ferons remarquer que les deux personnages ressemblent trait pour trait au dieu-poisson qui figure dans LAYARD, *Discoveries...*, p. 350 (1). D'après Perrot et Chipiez (2), « les deux dieux à carapace de poisson semblent secouer au-dessus de la tête et des pieds du cadavre un objet qui reste fort indistinct ». Or nous savons que les Babyloniens imaginaient que deux génies d'Éridou (la ville d'Èa, d'où la forme de poissons pour les génies) se servaient très probablement du *kiškanù* pour asperger la tête du malade (3). Nous croyons donc qu'on peut, avec Frank, considérer l'individu couché comme un malade que les sept *utukku limnu* ont frappé; mais, au lieu de prêtres, les deux hommes-poissons ne seraient autres que les génies KA-ḪE-GAL et ŠI-TUR-GAL auxquels nous venons de faire allusion (4). Notre hypothèse est encore confirmée par le fait que, sur le relief C (p. 46), les deux personnages tiennent dans la main gauche un récipient et élèvent la main droite qui doit porter le goupillon. Impossible de ne pas rapprocher ici encore la représentation du dieu-poisson mentionnée plus haut (5).

Quant à la paire de personnages (génies à tête de lion) qui brandissent une arme dans le champ de droite, ils sont frères des démons armés qu'on rencontrait au palais d'Assourbanipal à Koyoundjik (6). Ce qui a surtout donné lieu à l'interprétation de ces reliefs comme représentant une scène funéraire, c'est le registre inférieur où est représenté un fleuve (avec les poissons) sur lequel glisse une barque montée par une divinité à tête de lion dont le pied gauche et le genou droit reposent sur un hippocampe et dont les mains brandissent deux serpents, tandis que deux lionceaux se suspendent à ses mamelles. D'après une inscription qui figure sur un relief similaire publié par Weissbach, Frank interprète la divinité comme n'étant autre que la *labartu*, démon femelle, spécialement caractérisée comme génie de la fièvre dans les incantations. Il est intéressant de constater que, dans les textes, la *labartu* est mise en relation avec le vaisseau. Un autre génie se tient debout dans le champ de gauche; c'est encore un démon mauvais très semblable à celui qui représentait le vent du sud-ouest.

Frank conclut son étude en déclarant que l'interprétation des reliefs comme « reliefs de l'Hadès » doit être définitivement abandonnée. Tout en reconnaissant que le troisième registre peut représenter une scène de maladie (cf. sup.) et que la divinité du quatrième registre est probablement la *labartu* qui amène la fièvre, il ne faut pas oublier que chez les Babyloniens les maladies sont précisément envoyées par les dieux infernaux (7). Le fleuve peut donc représenter le fleuve infernal d'où sort la *labartu* pour venir saisir le malade et l'emmener avec elle. Nous remarquerons, en outre, que l'auteur n'explique pas suffisamment, dans son hypothèse, le rôle des objets (vases et autres) qui figurent à droite du registre inférieur et qu'on est porté à envisager comme provisions du mort. On voit que le dernier mot n'est pas dit. Mais Frank a eu la bonne idée de réunir bien des passages magiques et d'y chercher la solution du problème. Comme dans l'étude de Schrank, il traite un certain nombre de textes publiés dans les tomes XVI et XVII des *Cuneiform Texts...*

(1) PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art*, II, p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 366.
(3) *Choix de textes...*, p. 99, n. 8.
(4) *Ibid.*
(5) Le même geste, mais c'est la droite qui tient le récipient, tandis que la gauche élève le goupillon (PERROT et CHIPIEZ, *loc. laud.*, p. 65).
(6) PERROT et CHIPIEZ, *loc. laud.*, p. 62 s.
(7) *RB.*, 1907, p. 65.

Ces textes ont été traduits par Thompson dans son ouvrage intitulé *The devils and evil spirits of Babylonia*. Malheureusement ces deux volumes, édités avec un luxe tout à fait anti-scientifique, sont à peu près vides de notes et la traduction est généralement trop vague. Les modestes fascicules des *Leipziger semitistiche Studien* contiennent plus de bon grain pour la science que ces ouvrages à reliure riche, que leur prix élevé finira par rendre inaccessibles aux bibliothèques privées.

Attirons encore l'attention des lecteurs sur la réédition des lettres d'El-Amarna par Knudtzon dans la *Vorderasiatische Bibliothek* (1). Tous les textes ont été soigneusement collationnés par l'auteur. L'ouvrage est publié en livraisons de 96 pages qui paraissent tous les mois. Déjà neuf livraisons sont achevées. Mainte lecture nouvelle se présente çà et là. Nous donnerons une étude d'ensemble quand l'ouvrage sera terminé.

Jérusalem.

Fr. P. Dhorme.

Le sixième cahier (2) du deuxième volume des « *Leipziger semitische Studien* » est consacré à l'étude soignée de quelques lois sociales du Qoran. On connaît la méthode qui dirige les travaux de cette collection : réunir les documents et s'il y a lieu, en donner une traduction fidèle, accompagnée d'un commentaire scientifique bref et clair. A ce principe directeur M. Roberts n'a point failli. Il soumet à un examen critique trois points importants de la législation musulmane, en recherchant dans le Qôran les textes qui fixent et déterminent le droit de la famille, des esclaves et de l'héritage. La traduction, si fidèle soit-elle, ne saurait extraire d'un texte législatif toute sa valeur si ce dernier n'est point placé dans son cadre historique et s'il n'est pas suivi dans son application pratique : aussi l'auteur, sans accumuler les détails, expose-t-il brièvement les raisons ou tout au moins les circonstances qui ont déterminé le Prophète de l'Arabie à porter telle loi particulière. Il rappelle, par exemple, comment l'ancien usage qui interdisait à un Arabe de prendre en mariage la femme de son fils adoptif fut aboli par Mahomet épris de Zaynab. C'est encore pour obéir à ce même souci du cadre historique que M. Roberts esquisse en deux ou trois pages la situation sociale de l'Arabie au moment où le grand réformateur entreprit son œuvre. Cet exposé reflète la théorie de R. Smith sur l'organisation de la famille et de la tribu. Pour ce qui regarde cette dernière, il serait bon de ne pas en urger la conception en vogue et de ne pas la faire consister uniquement dans un conglomérat de familles qui passent régulièrement ensemble une partie de l'année.

Une autre qualité de cette étude mérite d'être signalée, nous voulons parler de la comparaison des textes du Qoran avec les documents existants déjà sur le même sujet. Il serait en effet peu scientifique d'examiner une règle de droit codifiée en Arabie au septième siècle de notre ère sans se demander si elle n'aurait pas un rapport ou une attache quelconque avec des lois ou des usages plus anciens. Le procédé serait encore plus étrange appliqué à Mahomet qui pour certains auteurs dépendrait plus que de raison des Juifs et de l'Ancien Testament. M. Roberts établit ces comparaisons entre les lois du Qoran et celles de la Bible, en y ajoutant des rapprochements avec le code d'Hammourabi et il fait remarquer avec justesse que toute analogie entre ces trois législations ne suppose pas nécessairement un emprunt, mais

(1) Leipzig, Hinrichs.
(2) *Das Familien,-Sklaven-und Erbrecht im Qorân*, von Robt. Roberts, IV, 1-56 pag. Hinrichs, 908.

pourrait parfois s'expliquer par la même tendance à codifier, à différentes époques, les habitudes semblables d'une même race soumise, à divers degrés, aux influences de l'existence nomade et de la vie d'agriculteurs sédentaires.

Dans le chapitre consacré au droit de la famille, l'auteur expose successivement, avec beaucoup de netteté, la législation du Qoran. En quatre paragraphes, il traite du mariage, de la répudiation, de l'adultère et de la fornication, du devoir des parents envers les enfants et des enfants envers les parents ; et chacun de ces paragraphes contient plusieurs subdivisions ; dans le premier, par exemple, il est question du nombre des femmes légitimes permises à tout musulman, des rapports avec les concubines, des empêchements de mariage et du mariage des femmes de mauvaise vie. On aurait aimé à trouver une solution sur la question soulevée par le mot *anna* dans la sourate 2,224, sur lequel se sont appuyés des apologistes pour reprocher à Mahomet d'avoir autorisé l'immoralité.

L'épouse définitivement répudiée, ou pour me servir d'une expression actuellement en cours, répudiée *'an et-talâtah*, ne peut, dans l'Ancien Testament, être reprise par son premier mari. Le Qoran autorise ce raccommodage de vie en commun, à la condition toutefois que cette femme répudiée soit épousée d'abord par un autre homme qui à son tour la renverra et lui donnera ainsi la liberté de revenir à son premier mari. Or, cette pratique, autorisée par le Qoran, répugne au bédouin de Moab qui affiche un profond mépris pour le *muǧaḫḫaš*. Il ne tolère pas que la femme qu'il a répudiée se donne à un autre homme, mais, pour la *detabouer*, il a recours à un sacrifice ; il immole une Dabîḥeh devant la femme qu'il a répudiée dans un accès de colère et par l'aspersion du sang de la victime, il croit se la rendre *ḥalâl* (1). Cet usage du sacrifice au lieu de la pratique peu noble autorisée par le droit reflète une ancienne coutume qu'on pourrait peut être retrouver, sous une autre forme, dans la sourate 58e, qui contient d'intéressantes dispositions touchant la répudiation.

L'usage actuel (2) du bédouin sur le châtiment à infliger à l'adultère montre que les mesures juridiques du Qoran n'ont pas exercé une influence décisive sur nombre de tribus. L'âpreté des nomades modernes à venger l'honneur de leurs épouses s'écarte de la modération relative du droit écrit pour se rapprocher de la sévérité de la loi du Lévitique (3), et des dispositions pénales du code d'Hammourabi (4).

Au chapitre troisième, où sont exposées les lois de l'héritage, lois compliquées et différemment interprétées par les juristes, nous noterons un point, d'ailleurs parfaitement bien saisi par M. Roberts : c'est la capacité reconnue à la femme de prendre part à l'héritage. On sait que les anciens Arabes déniaient cette faculté à la femme « incapable de posséder par ce qu'incapable de défendre la propriété et la tribu », bien plus, elle était elle-même rangée parmi les objets légués en héritage. Or le vieil usage, malgré la disposition très claire du droit musulman, s'est maintenu dans toute sa rigueur parmi quelques tribus nomades, et cette persistance de la vieille coutume prouve avec quelle ténacité le désert conserve les traditions malgré les plus sages réformes (5).

Signalons un autre point. En Israël, on reconnaissait au premier-né de la famille certains privilèges (6) et il paraît bien que le code d'Hammourabi, sans être aussi explicite, faisait quelque avantage à l'aîné. Dans le Qoran, observe avec raison M. Ro-

(1) Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 348.
(2) *Op. laud.*, p. 37, ss.
(3) Lev., 20, 10; Deut., 22, 22.
(4) § 129.
(5) *Op. laud.*, p. 20.
(6) Deut., 21, 15-17.

berts, on ne remarque aucun privilège de ce genre. Y a-t-il omission volontaire ou simplement oubli? Il serait difficile de le déterminer; mais il est intéressant de constater que le vieil usage déjà codifié par Hammourabi, s'est perpétué, sous certains rapports, parmi les tribus indépendantes du désert (1). Encore dans ce cas, c'est l'antique tradition sémite qui a prévalu en dehors du Qoran. Ce dernier cependant a exercé une influence immense sur les Arabes, même nomades, c'est incontestable, et on saura gré à M. Roberts d'avoir exposé avec méthode et clarté certains principes du droit qoranique d'une importance capitale. Son étude est des plus instructives; puisse-t-elle être suivie bientôt de celles qu'il nous annonce dans sa préface.

Le récent ouvrage de M. V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe* (2), n'a rien de commun en apparence avec la Bible. Sans parler de son intérêt pour l'histoire d'Orient, il n'en sera pas moins fort précieux pour étudier les premiers progrès du christianisme dans les provinces de Haute-Syrie, d'Arménie et de Mésopotamie. Nulle part on ne trouvera mieux condensées dans un exposé succinct et bien informé la géographie et l'ethnographie également compliquées de ces vastes régions. L'instrument essentiel de la politique romaine à cette lointaine et mouvante frontière orientale, l'armée, est l'objet d'une étude circonstanciée. Dans cette synthèse où le moindre des innombrables documents épars littéraires et épigraphiques reçoit sa judicieuse mise en valeur, il est attrayant de se renseigner sur le recrutement, les cadres, l'administration, l'armement, l'action en temps de guerre et de paix, les cultes, l'évolution enfin de l'armée d'Orient. Cet exposé technique sera d'un grand secours aux historiens de Palestine, par exemple pour une intelligence correcte des guerres juives sous Vespasien et Titus et sous Hadrien (3). Les anecdotes de Josèphe sur les faits de guerre en des sièges illustres, Jotapata, Masada, Jérusalem, n'apparaissent plus avec le grossissement usuel, mais se réduisent aux proportions d'incidents quotidiens dans l'attaque et la défense de cent autres places. L'occupation territoriale est traitée avec une diligente précision, grâce surtout à la connaissance directe que M. Chapot s'est acquise des lieux en d'actives explorations. De ce chapitre la Syrie méridionale a été exclue pour ne pas faire double emploi avec la *Provincia Arabia* de M. Brünnow, qui se terminera sans doute par une vue d'ensemble de la conquête et de la défense romaine sur ce territoire. Le savant romaniste français a cependant esquissé les mesures spéciales que le désert arabe imposait à la politique de Rome ou de Byzance. Il a démêlé avec beaucoup de pénétration le rôle enchevêtré des peuplades montées successivement d'Arabie, vagues puissantes qui déferlaient le long du *limes*, modifiaient son développement, y pénétraient souvent et vendaient leur concours à l'empire d'Occident ou à celui de Perse, le plus redoutable antagoniste de l'influence romaine. Le conflit prolongé fut résolu au détriment des Romains le jour où la Perse devint l'apanage d'une dynastie musulmane au prosélytisme farouche (4).

Palestine. — Le R. P. M. Hagen a enrichi le *Cursus Scripturæ Sacræ* d'un *Atlas*

(1) *Op. laud.*, p. 20.

(2) In-8° de xv-408 pp. avec 22 plans schématiques et une carte. Paris; Fontemoing, 1907. 99e vol. de la Biblioth. des Écoles d'Athènes et de Rome.

(3) Aux effectifs indiqués (p. 80) pour l'armée de Judée au temps de la seconde insurrection, probablement ajouter des détachements de la *leg. IIa Trajana* et *XIIa Fulminata*, d'après l'inscription publiée par *RB.*, 1904, p. 90 ss.

(4) Ce livre, présenté comme thèse de Doctorat à la Faculté des Lettres de Paris, réunit les meilleures qualités littéraires. Noté ici ou là un accident typographique. P. 183, γέρυρα *pour* γέφυρα; p. 185, n. 2, Odroun *pour* Odrokh; p. 297, Circessium *et* Circesium à quelques lignes d'intervalle; p. 304, n. 3, non *pour* nom; p. 342, Bésilaire?

biblicus contenant 22 cartes et un répertoire topographique *in universam geographiam biblicam* (1). Ce répertoire promet : 1° les noms d'après la Vulgate et le texte original; 2° d'autres noms historiques connexes; 3° des annotations topographiques; 4° les identifications modernes, *ubi fieri potest*. L'Atlas réalisé sur ces bases eût représenté le manuel idéal; en pratique il est demeuré inférieur à la plupart des nombreux ouvrages du genre. Sous ce format amplifié on ne trouve qu'une abréviation des séries topographiques du *Lexicon biblicum* en cours de publication par le même auteur dans la même collection (2). La première compilation laissait à désirer, mais fournissait une certaine orientation; la seconde est difficilement utilisable. La méthode consistait ici à fixer d'abord la lecture des noms (3); la moindre lecture comparée de la Bible dans la Vg. et le *textus primigenius* montre la nécessité de ce labeur. Elle supposait ensuite une connaissance quelque peu approfondie sinon de la contrée au moins des meilleures cartes et descriptions qu'on en possède. Enfin elle exigeait une confrontation attentive des sites et des textes pour ne pas être à la merci de la première fantaisie venue en répartissant les noms bibliques sur une carte. Le nouvel Atlas ne révèle rien de semblable. La liste alphabétique offre tantôt les leçons de la Vg., tantôt celles de l'hébreu ou du grec, parfois les unes et les autres, avec d'extraordinaires variantes et de loin en loin les plus vulgaires coquilles orthographiques (4). Cela n'aurait que l'inconvénient d'alourdir outre mesure le répertoire si quelques corrections rarissimes n'émaillaient la liste pour inviter le lecteur à la confiance qu'une critique soigneuse s'est exercée sur toute cette toponymie (5). L'embarras est grand de saisir pourquoi le R. P. a limité à si peu de cas une critique exigée en un si grand nombre d'autres, puisqu'il a bien voulu en admettre le principe. Un sort néfaste a d'ailleurs voulu que cette critique parcimonieuse et intermittente s'exerçât une fois ou l'autre sur des cas peu évidents (6). L'encombrement de cette liste s'accroît par le fait de multiples rubriques sans à propos saisissable (7), ou d'indications parfaitement inutiles

(1) In-4° de 116 colonnes. Paris, Lethielleux, 1907.

(2) Il en va du moins ainsi pour les lettres *A-C* correspondant au t. I du *Lexicon*, que j'ai seul sous la main; cf. *RB.*, 1906, p. 326. Les cartes 2, Égypte, et 6, Babylone ville et région voisine, ont paru dans *Lexicon* I avec une légère réduction du cliché qui les laissait amplement lisibles; 2 est en effet un peu vide. Les cartes 4, *Chanaan tributim descripta*, 5, *Assyria-Babylonia*, 8, *Asia Minor*... ont paru sous le même format. Peut-être la seule carte de Palestine, découpée sur les feuilles 9-20, est-elle spéciale à l'Atlas. La clarté et l'élégance de toutes fait honneur au dessinateur; le géographe a été parfois moins heureux et son exactitude se proportionne en général à celle des sources utilisées; on n'a pas jugé à propos de les indiquer et il n'est pas si facile à n'importe qui de les soupçonner. Pourquoi appeler *Arabia Petraea* la carte 3, qui représente surtout le Sinaï et le Delta du Nil? La carte 4, zébrée de bizarres lignes rouges pour représenter le lot des tribus, est la meilleure démonstration qu'il reste beaucoup à faire pour expliquer certains chapitres de Josué.

(3) Ainsi parait l'avoir entendu le R. P. Hagen en promettant un *Index secundum Vulgatam et textum primigenium*.

(4) Vg. seule, v. g., col. 46, *Emath*, soi-disant tour Méah; 53 *Gaver*, et beaucoup de traductions des noms hébreux. Hébreu seul : *Acrabim*, 3; *Bokim*, 29; *Chezib*, *Chozeba*, 38; *Dizahab*, 43; *Ensemes*, 47; *Helcath ha-surim*, 60; *Maroth*, 77; *Ramath Lechi*, 93; *Telaim*, 108. Grec seul : *Bebai*, 21; *Theter*, 110. Toutes les leçons : *Abundantia*-Bersabee; *Inimicitiae*-Sitna; *Latitudo*-Rechoboth; *Planctus-Aegypti*-Abel Mizraim. Rubriques spéciales pour des variantes : *Ahion* et *Aion*, 6; *Aphairema*, 9 = Ephra, Ephraim, Ephron, 47 s. = Ophera, 85; *Athac* et *Athar*, 17 = Ether, 50 = Thalea, 109 = Thoehen, 111. Coquilles : Abel, 1, pour *Aben*; Thetcr, 110, pour *Beter*; Conas, Κωνάς pour κώμας, 39.

(5) Cf. Adada, 3 s.; Chezib, 38; Gob, 56; Jerala, 66; Maara Sidoniorum, 73; Nophe, 86; Sabee, 97; Schesima, 101.

(6) Qui prouve par ex. que dans Vg. Adithaim de Jos. 15 36 soit à lire *urbs Gethaeorum*, col. 4? ou que Vg. Iethson, Jos. 21 37, soit *mendum pro Cademoth*, col. 67?

(7) V. g. *Fons*, 49 s.; *Puteus*, 92; *Vallis*, 113; *Forum Appii*, 50 après Appii Forum, 10, *Roma*, urbs Italiæ, 96, et de petites dissertations sur *Arabes*, 11, *Arphasachaei*, 14 renvoi — avec une coquille — à *Apharsaei*, 9, et 3e rubrique Apharsatachaei, 9 s., etc.

dans une simple légende des cartes (1), parfaitement insuffisantes si l'on a prétendu fournir un manuel indépendant. En cette dernière hypothèse les références bibliques étaient indispensables, et le répertoire en offre peut-être bien en moyenne *une* par 30 ou 40 noms, sans qu'on devine le motif de ces exceptions de faveur (2). Grâce à cette pénurie, pour ne pas dire à cette absence de documentation, les ébauches de discussion constituent en général de petits rébus dont peu de lecteurs tenteront la solution (3). La plupart des annotations topographiques sont des indices de situation par rapport à d'autres localités pas nécessairement mieux connues, ou pas avec la précision désirable (4). En fait d'identifications modernes, l'Atlas ne cherche pas à développer les cas *ubi fieri potest;* il ne s'aventure pas plus que naguère le *Lexicon* hors de l'ornière creusée par quelques manuels antérieurs (5). Il y a naturellement en cette matière une échelle de certitude: les degrés en sont exprimés par *fortasse, probabiliter, probabilius, probabilissime;* et il est curieux de voir le R. P. choisir souvent en des identifications d'une certaine importance, la plus risquée de toutes les hypothèses pour la présenter comme « la plus probable » (6). A côté d'une fidélité servile à de soi-disant désignations traditionnelles dont il est difficile de dire si le savant auteur a été dupe, on constate une large indépendance en tel cas où plus de précision serait bien à désirer (7). Sur la topographie spéciale de Jérusalem le R. P. Hagen a pu se faire des convictions qu'il serait hors de propos de discuter puisqu'il n'en communique guère les preuves. Mais, par pitié, ne plus éblouir les simples avec un plan comme celui qui couvre la pl. 22! Ce jeu avec des lignes coloriées pour représenter des murs et des tours (8), ce semis de noms et de piscines (9), dépasse en éclectisme ce que s'est permis M. Schick en ses jours de plus mauvaise inspiration. Du moins eût-il été urgent de distinguer, dans le tracé vieilli qu'on lui empruntait avec d'insignifiantes modifications (10), ce qui a le plus léger appui archéologique. Cette carte, qui termine l'ouvrage, le caractérise en somme assez bien.

(1) *Antiochia*, 9 : hodie... 6.000 incolae — pourquoi ici seulement une indication de ce genre? *Oriens*, plaga seu regio orientalis, 86; *Spartiatae*... incolae urbis Spartæ, 106; *Syrophœnissa*... mulier... ex Syrophœnicia, quæ erat pars Syriæ... et combien d'autres!

(2) Ce qui souligne encore mieux l'étrangeté de fournir quelques citations classiques pour une demi-douzaine de noms à peu près; cf. *Apharsatachaei*, *Massa*, *Regma*, *Sabatha*, *Saleph*.

(3) Recommandés à ce point de vue : *Jurgium* = Meriba = Raphidim; ou *Baal-Hamon* = Ieblaam, Belamon, Belma; ou *Iecmaan* = Cibsaim; ou *Bethberai* = Bethlebaoth., ou *Bethmarchaboth* = Medemena; les 3 groupes d'Havoth Jair, les 2 *Amalec* et *Amalech*, les 3 Cadès, dont l'une au Nègeb distincte (*probabilius*) de Cadesbarne = *Qedeis*, d'après l'autorité de « Muqaddasi geographus Arabs »!

(4) *Ephesus*... inter Smyrnam et Miletum; *Thamna*, 2 localités : l'une *inter Eleutheropolim et Jerusalem*, l'autre *inter Azotum et Bethleem;* qu'on veuille bien se rendre compte de cette précision sur la carte...; *Almon* = Almît inter aquilonem et orientem ab Hierosolymis — ce qui est matériellement aussi vrai de Damas... avec 150 kilomètres de différence.

(5) Telle identification comme Dizahab = *Dhahab* au sud-ouest du golfe élanitique est du plus mauvais Robinson. Elle montre que les rapprochements sont plus ou moins tirés au sort. A supposer que le nom soit sûr, la localisation reprise par le R. P. ne facilite guère l'interprétation de *Deut.* 1, 1, seul endroit, je crois, où le nom figure.

(6) Par exemple *Maspha*, probabilissime Cha'fât ; *Campestria Pharan*, probabilissime Aila, Aelath-'Aqaba.

(7) Pour Emmaüs, Qolonieh et Qoubeibeh se valent sans doute dans la pensée de l'auteur, qui ailleurs parle des *Piscinæ Salomonis* — en y ajoutant la vasque d'*'Arroub* — et du *Rachel sepulchrum* sur la route de Bethléem.

(8) Hananéel hexagonale, Méah quadrangulaire. L'*Arx Jebusaeorum* à la citadelle, les hypogées royaux au Cénacle, le canal d'Ézéchias à ciel ouvert et à l'ouest de la ville : rien de cela n'est nouveau et tout cela ne devient pas plus cohérent.

(9) *Topheth* au nord d'Haceldama à l'endroit le plus précipitueux du ravin; un *Cœnaculum anguli* au nord de la porte Dorée; une grande piscine du *Struthion* à l'ouest du Haram. Mais que peut surtout bien être cette jolie *Piscina antiqua* au sud de l'*Arbor Isaiae*, dans la région de Siloé? et ce beau mur (de David?) grimpant à l'ouest du Tyropœon?

(10) On peut voir ce plan dans Schick, *ZDPV.*, XIV, 1891, face p. 41.

Entre les nombreuses imitations des sanctuaires de Jérusalem à travers l'Occident celles de Bologne se placent au premier rang par leur importance et l'antiquité qui leur est attribuée. C'est une Jérusalem complète, avec ses églises et ses désignations topographiques même, que l'évêque saint Petronius aurait fait aménager à l'instar de celle qu'il avait visitée et sur les mesures exactes prises par lui des monuments et des lieux. Les transformations de la ville ont été funestes à l'une ou à l'autre de ces adaptations ; la « Vallée de Josaphat », par exemple, est devenue la piste d'un tramway électrique. Mais le vaste groupe d'édifices connus sous le nom de San Stefano représente toujours dans la tradition courante les édifices constantiniens du Saint-Sépulcre. Et la légende orale s'étaye ici d'un cycle très ample de documents écrits, où rien ne laisse à désirer en matière de dates chiffrées, de détails minutieux et de faits extraordinaires. Cette exubérante frondaison dissimulait un fond historique aussi intéressant que peu accessible aux palestinographes. M. le chanoine F. Lanzoni l'a mis à leur portée dans un ouvrage de solide érudition et d'excellente critique hagiographique (1). Avec une rigueur de méthode dont l'appréciation détaillée n'est pas du ressort de la *Revue*, le savant auteur a établi l'historicité d'un personnage au nom de Petronius, dont on ne sait guère que le renom de sainteté, la culture développée et l'épiscopat à Bologne entre 432 et 450. C'était l'époque où les pèlerins illustres affluaient en Palestine. Si Petronius y vint aussi, l'histoire n'en a pas gardé le souvenir ; il est d'ailleurs superflu de le faire voyager en Terre Sainte, surtout d'en faire l'arpenteur et l'architecte zélé de la légende, pour rendre compte des monuments érigés dans sa ville épiscopale. M. Lanzoni établit que la seule fondation authentique de saint Petronius fut une basilique au protomartyr saint Étienne dont les reliques récemment découvertes près de Jérusalem devenaient en Orient et en Occident l'objet d'un culte enthousiaste. A ce monument pétronien est attribué, dès la première moitié du VIIIe siècle, le nom de *Jérusalem* dans une inscription gravée sur un vase de pierre visible encore au milieu d'un parvis de San Stefano. Le monument comprend un dodécagone, avec édicule central en marbre blanc ; à l'orient, une cour entourée de portiques sur trois côtés : dans l'un de ces portiques existait jadis la chapelle de la Croix. A l'extrémité orientale de cette cour une basilique du type ordinaire, aujourd'hui modifiée. M. Lanzoni, qui a étudié personnellement Jérusalem, montre par une comparaison diligente que ce groupement est la reproduction fidèle du Saint-Sépulcre depuis Constantin jusqu'à l'invasion perse en 614 (2). Il en conclut que la *Jérusalem* attestée épigraphiquement vers 740 avait dû être érigée dès le début du siècle précédent. Rien ne s'opposerait dès lors à ce qu'on l'attribue à saint Petronius dans la première moitié du Ve siècle. En ce temps-là des artistes orientaux, ou imbus des traditions artistiques orientales, embellissaient Ravenne aux frais de l'impératrice Galla Placidia. A Rome, les papes Sixte III et Léon Ier faisaient reproduire dans leurs basiliques les sanctuaires de Jérusalem et de Bethléem, copiés plus ou moins fidèlement déjà en maints autres lieux. Le saint évêque de Bologne aurait donc pu avoir naturellement la pensée et facilement les moyens de créer une image aussi approchée que possible du Saint-Sépulcre constantinien. Profondément remanié à l'époque romane, XIe-XIIe siècle et plus tard encore, le monument conserve assez bien sa physionomie primitive pour servir de très intéressant contrôle à la disposition d'ensemble du principal sanctuaire de Jéru-

(1) *S. Petronio vescovo di Bologna, nella storia e nella leggenda.* In-8° de 314 pp. et 5 fig. Rome ; Pustet ; 1907.

(2) Il est dommage qu'il n'ait eu sous la main que la restauration mal inspirée de M. Schick (cf. *RB.*, 1907, p. 596.

salem. A signaler encore dans la belle monographie de M. Lanzoni la fortune exceptionnelle de certain puits de l'église San Stefano dans le folk-lore religieux médiéval.

Revue de l'Orient latin, XI, 1907, 1-2. — K. J. Basmadjian, *Jacques II, roi d'Aragon et Oschin, roi de la petite Arménie 1319-20;* le roi d'Aragon envoie à celui d'Arménie des chevaux, des juments, des bijoux et lui demande des reliques de sainte Thècle pour l'église métropolitaine de Tarragone. Jacques II a ouï dire qu'on possède le corps de la sainte en petite Arménie; il en sollicite *aliquam magnam partem.* Que si par hasard Oschin n'avait ni le saint corps ni quelques reliques, il est prié de vouloir bien en chercher : *placeat... de his procurare habere.* On se souvient que dès la seconde moitié du IVe siècle (*Peregr. Sylviae*) on vénérait le martyre de sainte Thècle à Séleucie d'Isaurie. — E. Gerland, *Histoire de la noblesse crétoise au moyen âge.* — H. Hagenmeyer, *Chronologie de l'hist. du roy. de Jérusalem; règne de Baudouin I* (1101-1118) : étudie les événements accomplis entre la fin de février et le 27 mai 1102; critique très attentive et groupement intéressant des sources. — G. Delaville Le Roulx, *Chartes de Terre Sainte :* cinq documents inédits; mention d'un casal de Gyps entre Sidon et Tyr; transmission aux Templiers de la place de Haman (Ahamant?) et des possessions franques du Belqâ; donation de maisons à Jérusalem, etc. — E. Blochet, *Histoire d'Égypte de Makrizi; traduct. franç. accompagnée de notes histor. et géographiques* (fin). — La bibliographie très riche couvre les années 1905-6. — Chronique.

Zeitschrift des deut. Palästina Vereins, XXXI, 1908, fasc. 1-3 : archéologie et topographie des *Contributions à la connaissance du Carmel*, par M. le comte de Mülinen; 248 pp., 107 fig., 2 cartes, un appendice de M. le Dr. Schröder sur une inscr. samaritaine (Deut. 6, 6-9) et des rectifications et additions à la 1re partie du mémoire, cf. *RB.*, 1907, p. 475. Si la monographie n'est pas l'œuvre d'un spécialiste, elle émane d'un explorateur extrêmement diligent, très averti sur l'intérêt multiple qu'offre la contrée et secondé en mainte circonstance par M. le Dr. Schumacher. C'est d'abord un relevé toponymique fort détaillé et une bonne description géographique. C'est ensuite un répertoire minutieux des ruines, avec un aperçu plus ou moins documenté de leur nature, et l'abondance de ces ruines depuis les âges préhistoriques jusqu'aux temps arabes est remarquable (1). Chemin faisant l'explorateur propose et discute quelque identification biblique, mais surtout se montre attentif à recueillir les particularités dialectales du langage moderne et les usages religieux. Il faut féliciter M. de Mülinen d'avoir su occuper si fructueusement pour l'étude une saison de cure sur les hauteurs du Carmel.

(1) Multitude de cavernes troglodytiques transformées plus tard en hypogées, bouleversées et remployées pour des usages divers. Sur les sépultures, p. 30 ss. note générale, p. 59 jarres à provisions et sable dans une caverne, 70 ss. nécropole préhistorique (?), 113 s. dolmens funéraires, 114 (fig. 64) tête de taureau sculptée sur la porte d'une tombe, 159 s. relief offrant un lion et un bison affrontés sur une autre façade, 194 autres hypogées. Monuments mégalithiques, p. 37 ss. (fig. 19) un vaste cromlech, p. 47 s. un dolmen à double enceinte (fig. 24). A noter surtout une sorte de réseau de routes préhistoriques (?) pp. 25 ss., 40 s., 55, 79, 82-7, 125, 166, 189, 214, il est vrai insuffisamment caractérisées par l'expression « voie préhistorique avec murs orhostatiques », c.-à-d. à pierres levées. Il eût été opportun de documenter graphiquement l'outillage néolithique signalé p. 50 et plus clairement aussi ce « dessin en manière de croix sur une plaque de rocher » (fig. 106), p. 243, qui fait songer à quelque vieille inscr... Les déterminations religieuses « tables d'autels, lieux de sacrifices » paraissent un peu prodiguées, en tout cas exigeraient contrôle — p. 111 par exemple (fig. 47) a tout l'air d'un pressoir. — Telle installation pourrait cependant être en effet un vieux sanctuaire, v. g. pp. 37-46, 76, 184 ss., 224. Quelques niches à relief sont analogues à celles de Phénicie et d'Arabie p. 37 (fig. 17). Les sanctuaires vénérés par les Arabes contemporains, — p. 99 mihrab et arbres, p. 161 pierre à cupules et la médication contre la rage, p. 246 s. danses autour d'un arbre — sont au contraire de grand intérêt. Les ruines romaines sont abondantes mais banales. On notera enfin la riche série de forteresses médiévales.

Mittheilungen... des DP Vereins, 1903. — N° 1. P. Thomsen, *Les fouilles anglaises en Palestine :* compte rendu sommaire des travaux de Tell el-Ḥésy en 1890-2. Le même auteur prépare une reprise systématique de la *Bibliographie des sciences palestinologiques*. — N° 2. Eberhard, *Khaloukah et sa réforme*. La « khaloukah » est la part attribuée à chaque Juif fixé en Palestine sur les aumônes envoyées de la Diaspora. — Nouvelles archéologiques et économiques.

Palest. Expl. Fund, Quart. Statement, avril 1908. — W. E. Jennings-Bramley, *Les bédouins de la péninsule sinaïtique :* costume et parure, l'un et l'autre fort simplifiés. — M. Macalister : nouveaux extraits des comptes rendus de la *Jerusalem Literary Society :* un voyage en Phénicie, Liban, Haute-Galilée, mauvaise copie d'une inscr. grecque à Bânyâs [WADDINGTON, n° 1892] ; analyse des *Voyages de Rauwolf en Palestine, 1573;* Rauwolf est un pharmacien allemand qui herborise beaucoup mais observe aussi judicieusement et décrit avec chaleur tout ce qui se rencontre —; *graffite hébreu dans la porte Dorée :* אברהם בר לולמאהוק « Abraham fils de ? »; *Folk-lore palestinien en Espagne* et exemples de *superstitions paysannes* à Abou Chouchch. — Rév. C. Hauser, *De Hazeroth au Mont Hor*, notes de topographie sur l'itinéraire des Hébreux au Sinaï, imprécises et insuffisamment informées. — Mlle Gladys Dickson, *Traité chrétien hiérosolymitain sur l'astrologie*, traduction annotée ; excellente contribution à la connaissance des idées modernes où l'astrologie s'embrouille dans la religion et l'empirisme pour aboutir à des pronostics d'avenir ou à des recettes de médecine. — Archidiacre Dowling, note sur *le Feu grec dans l'église de la Résurrection*. — J. Cropper, *L'état actuel de la route de Jérusalem à Naplouse*. — W. G. Masterman, *Deux inscr. gr. de Kh. Ḥarrawy* en Galilée (1). — Datzi, *Observations météorologiques à Jérusalem*, 1906-7. — Masterman, *Observ. à la mer Morte*. — Conder : Comparaison des emblèmes des *koudourrous* avec la tablette zodiacale de Gézer. — Offord, *Saint Paul à Corinthe*, chronologie d'après des inscriptions.

Varia. — Le troisième congrès international pour l'histoire des religions se tiendra à Oxford, du 15 au 18 septembre 1908. Neuf sections ont été constituées, comprenant : les religions des peuples non civilisés, de la Chine et du Japon, de l'Égypte, des Sémites, de l'Inde et de l'Iran, de la Grèce et de Rome, des Germains, Celtes et Slaves, la religion chrétienne, et l'Histoire des religions en général. De nombreuses communications sont promises par des savants distingués, quelques-unes touchant à la Bible, comme : « Traces d'animisme et le totémisme dans l'A. T.» (Rev. H. D. Astley), « La religion cananéenne au temps de l'invasion israélite » (M. Stanley A. Cool), « le sens de l'eschatologie chrétienne primitive » (Prof. E. von Dobschüzt), « Jésus à Jérusalem d'après le dernier logion » (Dr. K. Lincke), « la genèse d'Israël »(M. G. H.

(1) Il est fâcheux qu'on dispose seulement de copies de ces fragments intéressants. Le premier, gravé sur un débris de linteau, commence par Θεᾷ Αθήνᾳ τῇ κυρίᾳ. Le groupe qui suit a été lu Ηαῦλος. A la lig. suiv. ΩΜΑCΙΝ suggère naturellement ἰδίοις ἀναλώμασιν et cela suppose la mention, dans ce qui a disparu à la fin de la lig. 1, d'un monument quelconque dédié par le personnage au prénom indiqué. Il a fait aussi, καὶ CΤΕΤΚΑΙΔΩΜΟΠΟ.... groupe irréductible dans la copie. Le champ est ouvert aux conjectures, v. g : Και στέ[γος] καὶ δῶμ[α], ὅπο[υ] « le toit et la terrasse où » il aurait placé encore quelque chose. A la lig. 3 ΚΡΑΤΗΡΩΝΡΕΕΙΜΑC.... peut cacher quelque idée de bassins d'où s'échapperait un courant κρατηρων ρε(υ)μα σ...? Plus d'incertitude encore dans le second fragment. Il doit cependant débuter par Θεῷ Ἡλι(ο)π[ολιτῇ]... Χ [ἀνέ]θηκεν. Ces deux dédicaces ont bien d'air d'impliquer, sur ce sommet proéminent du massif galiléen, l'existence d'un sanctuaire à la triade héliopolitaine.

Skipwith), etc. M. A. J. Evans traitera de la religion crétoise et fera avec M. Percy Gardner, les honneurs de l'*Ashmolean Museum*. On ne peut douter ni de l'accueil courtois qui attend les congressistes, ni de l'opportunité pour les catholiques à ce que ces importantes assises ne se tiennent pas sans eux. On renouvelle d'ailleurs la règle adoptée à Paris en 1900 : « *Les travaux et les discussions du Congrès auront essentiellement un caractère historique. Les polémiques d'ordre confessionnel ou dogmatique sont interdites.* »

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1908-1909 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Deo uno et trino.* Feria II^a, IV^a et VI^a, hora 8^a a. m.

R. P. Hyacinthus PETITOT.

Theologia moralis. — *De ultimo fine, de actibus humanis, de passionibus.* Feria III^a, V^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. Stephanus HUGUENY.

Jus canonicum. — Feria II^a et VI^a, hora 4 3/4 p. m.

R. P. St. HUGUENY.

Exégèse du N. T. — *L'évangile de Saint Marc.* Mardi et jeudi, à 10 h. m.

R. P. Marie-Joseph LAGRANGE.

Exégèse de l'A. T. — *Les livres des Rois.* Samedi, à 10 h. m.

R. P. Paul DHORME.

Géographie de la Terre Sainte. — *La Palestine occidentale.* Lundi à 10 h. m.

R. P. Raphaël SAVIGNAC.

Topographie de Jérusalem. — *Jérusalem dans le N. T.* Vendredi, à 10 h. m.

R. P. Marie ABEL.

Archéologie biblique et orientale. — *La religion babylonienne.* Lundi, à 9 h. m.

R. P. P. DHORME.

Archéologie biblique et orientale. — *Les villes de Phénicie et de Philistie.* Samedi, à 9 h. m.

R. P. M. ABEL.

Archéologie biblique et orientale. — *Usages et mœurs des Bédouins et des Fellâḥs.* Mercredi, à 9 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Épigraphie sabéenne. — Vendredi, à 9 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Langue hébraïque. — Lundi et vendredi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. P. Dhorme.

Langue arabe. — Mercredi et samedi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. A. Jaussen.

Langue araméenne. — *Targums et inscriptions.* Mercredi et samedi, à 4 h. 3/4 s.

R. P. R. Savignac.

Langue assyrienne. — Vendredi, à 4 h. 3/4 s.

R. P. P. Dhorme.

Langue copte. — Lundi, à 4 h. 3/4 s.

R. P. M. Abel.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages :

I. Du 12 octobre au 18. — Hébron, Bersabée, Gaza, Ascalon, Beit-Djébrin, Beit-Nétif, Jérusalem.

II. Du 8 février au 16. — Autour de la Mer Morte.

III. Après Pâques. — Voyage en Égypte (congrès archéologique) ou en Galilée.

Le Gérant : J. Gabalda.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris

LA PATERNITÉ DE DIEU

DANS L'ANCIEN TESTAMENT

On a beaucoup écrit depuis peu sur Jésus, Fils de Dieu, à propos des Évangiles et de saint Paul. On ne pouvait évidemment se dispenser de faire allusion aux textes de l'Ancien Testament, mais ces résumés étaient nécessairement sommaires et comme indirects. Il a paru utile de reprendre l'examen de ces textes en eux-mêmes.

En fait, les deux points qui intéressent le plus la doctrine chrétienne dans ses origines, sont ceux-ci :

Disait-on couramment d'après l'Ancien Testament « Fils de Dieu » pour signifier simplement le Messie comme roi, fils de David? Beaucoup de critiques l'affirment et en concluent que le titre de Fils de Dieu appliqué à Jésus ne pouvait donc signifier rien de plus que Roi-Messie. La seconde question est de savoir si l'Ancien Testament contenait, du moins en germe, l'idée d'une véritable paternité de Dieu? Ce point est très souvent nié par les mêmes personnes.

Le meilleur moyen de s'éclairer là-dessus, du moins en ce qui regarde les écrits canoniques de l'ancienne Alliance, c'est de classer les textes. Nous mettrons dans un premier groupe ceux qui s'appliquent aux hommes, y compris le Messie; dans un second groupe ceux qui s'entendent des natures supérieures que nous nommons les anges; dans un troisième groupe, ceux qui se réfèrent, quoique d'une manière obscure et mystérieuse, à une véritable paternité de Dieu.

Dans les deux premières séries, la paternité de Dieu n'est point prise au sens propre, du moins en tant qu'il s'agit de la nature humaine ou angélique; cette paternité est donc métaphorique. Cependant, à propos du Messie, Fils par excellence, déjà comme Messie, on pouvait se demander s'il ne serait pas en même temps Fils par nature? C'est ce que l'Ancien Testament permettait de pressentir, et ce que Jésus a affirmé de sa propre personne.

Mais il ne s'agit ici que d'indiquer les divisions de ce modeste essai de classification, non d'en marquer les conclusions.

I. — LES HOMMES.

L'idée de paternité est une de celles dont les hommes, et en particulier les Sémites, ont aimé à faire un attribut de la divinité. Chez les peuples totémistes, le dieu totem est vraiment le père du clan, d'une paternité naturelle rigoureuse. Mais il ne semble pas que les peuples sémitiques aient passé par cette phase religieuse. D'ailleurs il s'agit ici de la religion d'Israël. Aussi loin que nous pouvons remonter par les textes, l'idée de la paternité divine est métaphorique. Dieu, c'est-à-dire Iahvé, est Père parce qu'il est Dieu. Comme Dieu il donne l'être, nourrit, élève (1), protège; or ce sont précisément les attributs du père. Dieu est donc Père. Mais cette idée fort simple prend des nuances différentes selon qu'il s'agit de la nation, de ses membres, de l'individu, du chef du peuple, et du Messie lui-même.

I. — La nation forme un tout; elle a, comme telle, des devoirs religieux; son existence, son développement, toutes ses destinées dépendent de son Dieu. Il est donc son Père. Un prophète comme Jérémie trouvait ridicule que l'idolâtre dît au bois : « Tu es mon père (2) ». Mais l'erreur consistait à mal choisir, à rendre les honneurs divins et par conséquent paternels, à du bois ou à de la pierre. Se conformant au langage courant, on ne faisait pas difficulté de nommer Moab le peuple de Camos, et par conséquent les Moabites étaient ses fils et ses filles (3). Même au temps de Malachie, une femme étrangère était « la fille d'un dieu étranger (4) ».

Iahvé était père, et Israël était son fils, parce qu'il lui avait donné l'existence. Par où il ne faudrait pas entendre l'être individuel et les droits du créateur. De cette sorte, Iahvé aurait été le père de tout le monde. Il s'agit de l'existence nationale, de la création d'un peuple particulier. Et cette idée domine la matière même au temps de Malachie, où le monothéisme est si transcendant. Le prophète, reprochant à certains Juifs les exactions dont ils se rendaient coupables envers leurs frères, s'écriait :

N'y a-t-il pas un même père pour nous tous? n'est-ce pas un même Dieu qui nous a créés? Pourquoi sommes-nous perfides l'un envers l'autre, de manière à profaner le pacte de nos pères? Judas est perfide et l'abomination se commet en Israël et à

(1) Is. **1**, 2.
(2) Jer. **2**, 27.
(3) Num. **21**, 29.
(4) Mal. **2**, 11.

Jérusalem ; car Judas profane la chose sacrée de Iahvé, qu'il aime; et il prend pour épouse la fille d'un dieu étranger (1).

La solidarité nationale a ici pour fondement l'unité du sang et plus encore celle du culte; c'est la compromettre que d'épouser une étrangère, parce qu'elle est la fille d'un dieu étranger. Les Israélites doivent se traiter en frères, parce qu'ils ont Iahvé pour père. Tous les textes rentrent dans ce thème :

Tu diras à Pharaon : voici ce qu'a dit Iahvé : Israël est mon fils premier-né; et j'ai dit : laisse aller mon fils... (2).

Si l'on serrait les termes de trop près, tous les peuples seraient fils de Iahvé; Israël ne serait que leur aîné. Mais cette pensée ne se retrouve nulle part ailleurs. Toujours la filiation d'Israël est exclusive. Il faut donc prendre ici premier-né dans un sens absolu, comme synonyme du fils le plus aimé, en faisant abstraction des autres qui naîtront ou ne naîtront pas.

Israël était donc déjà, même en Égypte, le fils de Iahvé. Aussi Osée ne dit-il pas, comme on le prétend assez souvent, que cette filiation date de l'Égypte :

Quand Israël était enfant, je l'aimai, et depuis l'Égypte j'adressai des appels à mon fils (3).

Comme l'a très bien vu M. Van Hoonacker, « la qualité de fils est *supposée* chez Israël », elle est aussi ancienne que lui. Il ne devient pas fils par adoption étant déjà peuple, et choisi ensuite par Iahvé ; c'est Iahvé qui lui a donné d'être, et c'est pour cela qu'il est son père.

C'est bien ce qu'entend le cantique du Deutéronome :

N'est-il pas ton Père, qui t'a donné l'être (4)?
C'est lui qui t'a fait et qui t'a établi (5).

Aussi Iahvé est-il plus véritablement père que les ancêtres mêmes de la race, qu'Abraham et que Jacob, qui étaient bien cependant les Pères par excellence.

Car tu es notre père; Abraham ne sait rien de nous et Israël ne nous connaît pas ;
C'est toi Iahvé qui es notre père; tu t'es nommé en tout temps notre Sauveur (6).

(1) Mal. **2**, 10. 11, trad. van Hoonacker.
(2) Ex. **4**, 22.
(3) Os. **11**, 1, trad. van Hoonacker.
(4) Noter l'emploi de קנה, que nous retrouverons plus loin.
(5) Dt. **22**, 6.
(6) Is. **63**, 16.

Étant père, Iahvé a défendu son fils et l'a sauvé. Ce titre fonde naturellement l'affection la plus tendre et la plus indulgente. Dans un très beau passage, Jérémie fait dire à Iahvé :

Éphraïm est-il pour moi un fils précieux? est-ce un enfant de complaisances (1)? Aussitôt que je prononce son nom, il occupe ma pensée; mes entrailles sont émues, je lui pardonne (2).

Ce même Éphraïm était même peut-être l'objet d'une préférence :

Car j'ai été pour Israël un père, et Éphraïm est mon premier-né (3).

Il n'est pas clair cependant si cette préférence est en faveur d'Éphraïm par rapport au reste d'Israël, ou en faveur de l'Israël du nord par rapport à Juda (4). Peut-être même premier-né est-il ici encore synonyme de fils bien-aimé.

En tout cas ce trait est isolé; de même lorsque Israël est comparé à une fille à laquelle Dieu donne une part d'héritage aussi belle que si c'était un garçon :

Je m'étais dit : je te mettrai au rang des fils, et je te donnerai un pays de choix, une part exquise... et je disais : tu m'appelleras « mon père » (5)...

Naturellement les soins pris par Iahvé exigeaient de la nation le respect dû à un père :

Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû (6)?

Nous sommes revenus à Malachie qui avait fidèlement conservé l'idée primitive; elle était si ancrée dans la tradition que la Sagesse qui reconnaît les justes pour les véritables fils de Dieu n'a pas oublié qu'Israël était fils de Dieu comme peuple (7).

II. — Israël, comme peuple, est fils de Iahvé. Tous les Israélites sont donc aussi ses fils, non pas précisément d'abord comme individus,

(1) Noter ילד שעשועים, « enfant dont on fait ses délices ».

(2) Jer. **31**, 20.

(3) Dans le même chapitre (Jer. **31**, 9), mais dans un passage que M. Duhm attribue à un rédacteur.

(4) Dans Jer. **30**, 4, Israël signifie le royaume du Nord, le droit d'aînesse est accordé à Joseph (I Chr. **5**, 2).

(5) Jer. **3**, 19.

Dans Jer. **3**, 4 : « ne m'as-tu pas encore appelé : mon père!
C'est toi le compagnon de ma jeunesse! »

Si l'on n'efface pas אבי (avec Duhm), il faut du moins reconnaître que ce titre de père appliqué au mari ne rentre pas dans le même cadre. Ce serait un titre de vénération donné par une femme.

(6) Mal. **1**, 6.

(7) Sap. **18**, 13.

mais comme membres de la nation, et, comme Israël, du chef de ses relations avec Iahvé, est une nation sainte, ces fils de Iahvé doivent être saints; s'ils sont désobéissants, ils sont encore néanmoins ses fils, parce qu'ils tiennent cette qualité non de leur valeur morale, mais de leur appartenance au groupe social; cependant le mécontentement du père peut aller jusqu'à les renier.

C'est dans cette catégorie qu'on peut ranger un certain nombre de textes.

> Vous êtes les fils de Iahvé, votre Dieu (1).

Il convient donc d'éviter certaines superstitions, indignes d'un peuple saint.

> J'ai fait grandir et j'ai élevé des fils; et ils ont péché contre moi (2) !

Ce sont des « fils indociles (3) », et même « des fils menteurs, des fils qui n'ont pas voulu entendre l'enseignement de Iahvé » (4). Néanmoins, parce qu'ils sont fils, on les invite à la pénitence : « Revenez, fils qui avez tourné le dos (5) »; et, s'ils se convertissent, on les nommera « les fils du Dieu vivant (6) ».

Ce n'est que dans le moment de la colère qu'on les invective : ce ne sont plus des fils, c'est de la lie de fils (7) !

Il semble bien que dans tous ces cas, les Israélites sont fils de Iahvé comme Israélites; leurs fautes sont aussi des fautes nationales, et c'est comme nation qu'on espère leur repentir. Néanmoins on voit percer ici cette exigence qu'il faut être fidèle pour mériter vraiment le titre de fils de Iahvé.

III. — C'est ce qu'on voit mieux encore dans certains textes récents où la relation de père à fils et de fils à père est un rapport personnel entre l'individu et son Dieu, lorsque cet individu est un juste.

Ce n'est que peu à peu que cette idée a passé au premier rang. Lorsque, à la naissance d'un enfant, on lui donnait un nom affirmant que Iahvé est père (Abiyah), ou qu'il remplit tel ou tel office de protection, pensait-on au rôle de Iahvé comme père de la nation, sans aucune allusion à ce qu'il serait pour la petite créature? Cela est

(1) Dt. **14**, 1.
(2) Is. **1**, 2.
(3) Is. **30**, 1.
(4) Is. **30**, 9.
(5) Jer. **3**, 22 et **3**, 14.
(6) Os. **2**, 1.
(7) Dt. **32**, 5.

d'autant moins probable que le jeune israélite entrait personnellement par la circoncision dans la société des fils de Iahvé. Mais le nom ne constituait pas encore un rapport individuel direct avec le Dieu de la nation. A Babylone, chacun avait son dieu particulier, sorte de génie gardien ou protecteur; on pouvait donc dire de l'enfant : « son dieu est son père (1) », mais dans Israël personne ne pouvait absorber pour soi la sollicitude du Dieu national. Cependant lorsque le discernement se fit, non plus entre Israël et les autres peuples, mais entre les Israélites fidèles à la loi de Dieu et les autres, lorsque la religion fut davantage objet d'un choix personnel, ce fut ce choix et cette fidélité qui permirent à un Israélite de se dire vraiment fils de Dieu.

C'est dans un sens très individuel que le Siracide s'écrie :

> Je glorifie Iahvé : tu es mon père!
> car tu es un fort, mon salut (2)!

Toute la prière est une effusion de l'âme envers le Dieu qui l'a sauvée. Désormais le juste pourra vraiment se dire fils de Dieu, surtout en vue du sort qu'il lui réserve :

> Il déclare heureuse la fin des justes,
> et se flatte d'avoir Dieu son père.
> Voyons si ses discours sont vrais,
> et faisons l'épreuve de ce qui lui arrivera finalement.
> Car si le juste est fils de Dieu, il prendra sa défense,
> et le sauvera des mains de ses adversaires (3).

Les fils de Dieu sont synonymes des saints. Lorsque les impies se sont convaincus de leur erreur, ils s'écrient :

> Le voilà donc compté parmi les fils de Dieu?
> et son sort est celui des saints (4)!

IV. — Les filiations dont il a été question jusqu'à présent sont à titre général. Même lorsqu'il s'agit d'un individu, il est fils de Iahvé en tant qu'israélite, ou fils de Dieu parce qu'il est saint.

Le titre de fils a été donné spécialement à David et à son fils. Il faut ici remonter dans l'ordre du temps, et, comme nous croyons, au temps de David lui-même, car la tradition sur les promesses faites à son héritier a son origine dans un souvenir contemporain.

(1) *Ilušu- abišu.*

(2) Eccli. **51**, 10. On sait que le texte : *Invocavi Dominum patrem Domini mei* provient d'une interpolation chrétienne.

(3) Sap. **2**, 16b-18.

(4) Sap. **5**, 5.

En promettant à David un héritier qui bâtira le Temple, le prophète Nathan lui dit au nom de Dieu :

> Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils (1).

Cela suppose naturellement des soins particuliers, surtout cette indulgence paternelle que nous avons déjà rencontrée. Si ce fils pèche, il sera corrigé avec bonté. Ce privilège s'étendra même à sa race, comme si la promesse s'adressait non seulement à l'héritier de David, mais encore à tout son lignage. Ce mélange voulu paraît surtout dans la recension des Paralipomènes (2). Même alors cependant il n'est pas dit que le roi, comme roi, aura le titre de fils de Iahvé. Nulle part il n'y est fait la moindre allusion. Quand un psalmiste semble reprocher à Dieu de n'avoir pas tenu sa promesse, d'avoir abandonné la dynastie, il se garde de toute allusion de ce genre. Au contraire, remontant à David, c'est lui qu'il salue comme fils, comme source de la bénédiction qui paraît être tarie :

> Il m'invoquera : Tu es mon père.
> mon Dieu et le rocher de mon salut !
> Et moi, je lui donnerai le rang d'un premier-né,
> élevé au-dessus des rois de la terre (3).

La faveur accordée à David le met au même rang parmi les rois qu'Israël parmi les peuples. On a vu qu'Israël est, lui aussi, un premier-né (4); il est supérieur aux autres peuples (5). Les termes sont les mêmes, les situations strictement parallèles. Or, de même que les autres peuples ne sont pas des fils, les rois des autres nations ne le sont pas non plus. Le psalmiste maintient la promesse faite à David en faveur de ses descendants, mais il se garde bien de leur donner à tous le même rang d'honneur. Rien ne prouve donc que le roi, comme tel, ait eu le titre de fils de Dieu, ni dans Israël, ni parmi les autres peuples sémitiques (6).

Chez les Assyriens, par exemple, le roi tenait son pouvoir d'un dieu, il était appelé par lui au gouvernement des peuples; parfois Ichtar traitait le monarque comme son fils; mais on n'en vint jamais

(1) II Sam. **7**, 14.
(2) I Chr. **17**, 11-14.
(3) Ps. **89**, 27 s.
(4) Ex. **4**, 22.
(5) Dt. **26**, 19; **28**, 1.
(6) On a cité l'inscription de Panammou, en supposant que le dieu Hadad y prend la parole pour se plaindre du massacre « d'un de ses fils ». Mais rien ne prouve que ce soit Hadad qui parle, et le roi ne serait donc qu'*un* de ses fils (cf. *Études sur les religions sém.*, 2e éd., p. 497).

à un titre officiel. Quand une divinité assure un roi de sa protection paternelle ou maternelle, c'est toujours un privilège personnel. Il en fut de même dans Israël.

V. — On comprend désormais comment le titre de fils par rapport à Dieu convenait au Messie. Il ne devait pas le recevoir comme roi, au jour de son couronnement, comme s'il eût été un attribut obligé de la fonction royale, accordé à tous les rois, mais comme une prérogative spéciale. David avait reçu cet honneur pour lui et pour son fils Salomon; son fils le Messie, plus grand que lui, ne pouvait être moins bien traité. En faisant abstraction de sa nature, qu'il fût un homme descendu de Juda, ou un être surnaturel et tenu en réserve auprès de Dieu, le Messie devait inaugurer sa mission comme fils.

C'est ce qu'exprime le psaume II, qui n'est pas seulement un psaume messianique, mais qui est le psaume messianique par excellence, puisqu'il contient expressément l'expression de Messie et qu'il trace la charte de son pouvoir et de son rôle.

Il est incontestable que le psalmiste se place en présence d'une situation acquise. Le Messie est installé à Sion et les peuples se révoltent à la fois contre lui et contre Iahvé qu'il représente. Cherchant dans l'histoire une situation semblable, M. Smend (1) ne la trouve pas et en conclut que le Messie est ici le peuple entier. M. Duhm n'hésite pas à désigner les débuts du règne d'Alexandre Jannée (2). Chacune de ces opinions est vraie et fausse. Il est certain qu'il s'agit d'une personne unique, et il est certain aussi qu'aucun roi d'Israël n'a été placé à ces hauteurs. Qu'un Juif du temps d'Alexandre Jannée ait pu le regarder comme investi d'une autorité universelle, cela dépasse les limites de l'imagination la plus exaltée. Le psalmiste a donc mis en scène l'avènement futur du Messie. Dans cet avenir inconnu, rien ne l'obligeait à modérer son vol. Les peuples, cependant, refusent de reconnaître cette investiture divine. C'est alors que le Messie prend la parole et expose son droit :

> Iahvé m'a dit : Tu es mon fils;
> moi-même, aujourd'hui, je t'engendre.
> Demande-moi!
> et je te donnerai les nations pour ton héritage,
> et pour ton domaine, les extrémités de la terre.

Le poète suppose que le Messie a fait cette demande et qu'il a été présenté par Iahvé, manifesté par lui, mis en possession de Sion, avec droit à la domination universelle.

(1) *Lehrbuch der altest. Religionsgeschichte,* II, p. 373.
(2) Commentaire des Psaumes, *ad h. l.*

Il nous enseigne donc du moins ceci, que le Messie est proclamé fils, en même temps qu'investi du pouvoir. « C'est moi qui t'engendre aujourd'hui », marque au moins ce qu'a vu M. Duhm : Jusqu'à présent, tu étais fils de tel ou tel; tu deviens mon fils dans le sens social, mon représentant, le maître du monde destiné à établir mon règne. Un Cyrus n'était qu'un serviteur, le Messie est proclamé Fils.

C'est d'ailleurs ce qu'exprimait très nettement saint Justin, en notant que la naissance équivaut ici à la manifestation (1). L'exégèse catholique a toujours reconnu la légitimité de ce sens qui entend ici la génération d'une façon métaphorique. On regardait la résurrection de Jésus comme cette suprême manifestation messianique (2), et cela paraît bien être la pensée de saint Paul dans les *Actes* : « La promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, selon ce qui est écrit au psaume deuxième : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui (3). »

Et en effet, le mot « aujourd'hui » marque assez clairement un point de départ nouveau. D'après les termes du texte hébreu, on pourrait l'entendre : « Je t'ai engendré un certain jour (4) », mais le contexte serait obscur, et l'interprétation contraire à la tradition. Il est encore plus difficile, au point de vue littéral, de prendre « aujourd'hui » dans le sens de l'éternité, car la petite phrase n'est pas isolée, comme si Dieu la prononçait avant l'aurore des âges; elle s'applique au moment historique où le Messie va être intronisé.

Mais on ne prétend point du tout ici que le psalmiste nie la génération proprement dite. C'est un point qu'il ne touche pas directement, mais, plutôt que de l'exclure, son texte la suggère. En cherchant à pénétrer dans le sens de cette formule mystérieuse, en l'isolant, comme on était toujours tenté de le faire, pour donner aux termes toute leur ampleur, on était conduit à penser que le Messie avait reçu le pouvoir précisément parce qu'il était Fils. Car enfin il devait y avoir en lui des qualités natives qui méritassent une situation aussi haute. Et c'est bien ainsi que le psaume était interprété par l'auteur de l'apocalypse d'Esdras. Dans ce livre, Dieu parle de la manifestation de son Fils dans des termes qui découlent du psaume

(1) *C. Tryphon*, cap. LXXXVIII, à propos du baptême de Jésus, où Justin place ce texte : τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γένεσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γένεσθαι.

(2) CORLUY S. J., *Spicilegium biblicum*, II, p. 162; ego hodie genui te : « De generatione metaphorica, seu de manifestatione divinae filiationis Christi per eius resurrectionem. Ita Hilar., Theod. Antioch., Agellius, Jansen., Gandav., a Lap., Vasquez, Schegg..., huic sententiae tanquam probabiliori subscribimus ».

(3) *Actes*, **13**, 33.

(4) I Sam. **1**, 4; **14**, 1; Job, **1**, 6.

deuxième, mais il est déjà Fils quand il est encore caché à tous les yeux (1). L'appellation de Fils y est donc donnée au Messie avant son investiture.

Avec le IVe livre d'Esdras, nous sommes en dehors des Écritures canoniques. De nombreux exégètes ont cru trouver ce même titre technique dans le psaume deuxième lui-même. On traduit l'hébreu : « Baisez le Fils (2) » ; mais il est impossible que le psalmiste ait désigné le Fils par un mot araméen. Le verset signifie simplement : « Servez Iahvé dans la crainte, et baisez ses pieds en tremblant (3) ».

Mais, à défaut du psaume II, on peut alléguer le psaume LXXX. On y lit (4) :

> Que ta main soit sur l'homme de ta droite,
> et sur le fils [de l'homme] que tu as rendu fort.

Il est assez évident que le fils, mis ici en parallèle avec « l'homme de ta droite », ne désigne pas l'humanité en général. Il faut donc supprimer « de l'homme » (5). Dès lors l'homme de ta droite, et le fils, qui sont la même personne, paraissent bien être le Messie. M. Duhm refuse de le reconnaître, parce que le Messie n'avait pas encore paru. Soit, mais aussi demande-t-on qu'il paraisse. Il ajoute que le Messie préexistant n'a pas besoin de prières. Mais on ne prie pas précisément pour lui. On ne demande pas que la main de Dieu soit sur lui pour le protéger, mais pour lui donner le signal de sa manifestation (6). Quoi qu'il en soit du v. 19c qui n'est peut-être pas à sa place, le v. 20c et dernier est bien une conclusion messianique au sens large :

> Iahvé, Dieu des armées, ramène-nous,
> illumine nos visages, et nous serons sauvés.

Ce ne sont là que de faibles traces. Si l'on considère qu'Israël est constamment nommé fils par rapport à Iahvé, que ce titre revient

(1) IV Esdr., **13**, 52.

(2) Ps. **2**, 11, נשקו בר.

(3) J'ai proposé (*RB.*, 1905, p. 40, note 6) de lire נשקו רגליו, sans oser introduire cette modification dans la traduction. M. Bertholet l'a suggérée comme nouvelle dans la *ZATW*, 1908, p. 58 s., et si solidement appuyée que je n'hésite plus à la regarder comme certaine; il faut donc lire נשקו ברגליו ברקדה ; les deux petits hémistiches ont été intervertis.

(4) Ps. **80**,18 אמצת לך est très difficile : « que tu as rendu fort pour toi », ou « que tu as élevé pour t'en servir ensuite », ou « que tu as choisi ».

(5) Ce retranchement est d'autant moins arbitraire que le v. 16 porte seulement בן et non בן אדם. Au v. 16 l'hémistiche est tout à fait déplacé. C'est donc une correction marginale du v. 18, représentant la bonne leçon, qui a pénétré dans le texte.

(6) Cf. Ez. **1**, 3; **3**,14-22; **37**, 1; II Reg. **3**, 15.

à tous les Israélites, que le juste, d'après la Sagesse, avait droit au terme exprès de fils de Dieu, que Dieu avait promis d'être un père pour le fils de David, et que David lui-même était son premier-né, on devait bien s'attendre à ce que le Messie fût nommé par Dieu son fils. C'est bien le cas du ps. II et peut-être du ps. LXXX. Mais jamais, dans l'A. T., il n'est dit expressément Fils de Dieu. Parmi les apocryphes, le seul Esdras le nomme « mon fils », quand c'est Dieu qui parle. Il est donc tout à fait impossible de conclure, avant d'aborder les évangiles, que le titre de Fils de Dieu était courant pour désigner le Messie. Lorsqu'il est nommé Fils dans l'A. T., une fois ce nom paraît lui être donné comme une sorte d'investiture, une fois il s'applique au Messie, avant son intronisation, comme synonyme d'un homme réservé à agir pour Dieu.

Toutes les acceptions que nous avons rencontrées jusqu'à présent expriment donc un rapport religieux, plutôt qu'une filiation naturelle. Il s'agit constamment d'élection, de vocation, d'assistance d'une part, de fidélité de l'autre, le Messie concentrant en lui-même ce qu'il y a de plus précis, de plus fort et de plus élevé : « Tu es mon Fils; moi-même, aujourd'hui, je t'engendre (1). »

II. — LES ANGES.

Tous les fils de Dieu dont on a parlé jusqu'à présent appartiennent à la nature humaine. S'ils sont, plus que d'autres, dans des relations spéciales avec Dieu, c'est qu'il les a choisis dans le dessein de les traiter comme des fils, le Messie étant d'ailleurs dans une catégorie spéciale qui supposait des rapports plus étroits. Encore est-il que dans tous ces cas, sauf lorsqu'il était question des justes dans le livre de la Sagesse, dont l'origine touche presque au N. T., on évitait de dire les fils de Dieu. Il résultait seulement du contexte que Iahvé, le Dieu d'Israël, était le père de ces personnes, qu'elles étaient ses fils, dans l'ordre religieux, sans qu'on ait employé pour cela l'expression technique « fils de Dieu ». Lorsqu'elle se rencontre, c'est pour désigner des êtres surnaturels, ou, pour parler plus exactement, surhumains, dont la nature était supérieure à celle de l'homme, très inférieure à Dieu cependant, puisqu'ils constituaient sa cour. Le plus

(1) Nous n'avons pas à insister sur le passage : « J'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut. Cependant vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme le premier venu des princes » (Ps. **82**, 6 s.), dont l'intention ironique est évidente. Dieu s'adresse à des magistrats prévaricateurs; comme magistrats ce sont des dieux, leurs arrêts sont sans réplique; ils n'en sont pas moins hommes.

souvent ces êtres servaient d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, ou plutôt ils étaient les messagers de Dieu. Alors on les nommait anges, quand bien même l'objet de leur mission n'était pas très déterminé. Même si le texte ne disait pas qu'ils fussent envoyés de la part de Dieu pour porter un message, s'ils paraissaient occupés à un ministère terrestre, on les nommait encore *Male'akim*, anges, ou messagers, comme ce camp mystérieux que Jacob rencontra avant de passer le Iabboq (1).

Au contraire, lorsqu'ils formaient autour de Dieu une sorte de garde d'honneur, ils étaient nommés « les fils de Dieu » (2).

Rien dans les textes n'indique qu'on les regardât comme engendrés directement par Dieu. Ils appartiennent à un monde supérieur à la terre, qui est aussi en quelque manière antérieur à elle, ou du moins à son organisation. Ils admirent, avec les astres du matin, comment Dieu réglait les dimensions du continent et de la mer (3). Mais les astres du matin ne pouvaient être, pour l'auteur du livre de Job, que des créatures de Dieu, et par conséquent les fils de Dieu étaient aussi son œuvre. Aucun d'eux ne peut être comparé à Iahvé (4), et cependant ils tiennent de lui leur existence, puisqu'ils sont fils de Dieu.

Le terme signifie donc bien une nature éminente, quoique très inférieure à la nature unique de Dieu, et non point, comme pour Israël, une prérogative de choix dans une nature moins haute. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Satan paraître parmi les fils de Dieu (5). Il n'est pas soumis et respectueux comme eux. Eux louent, lui critique ; mais on voit bien qu'il appartient, lui aussi, à un monde supérieur à l'humanité. Tout s'expliquera très bien si Satan a fait partie à l'origine de cette garde d'honneur. Ce sera, de même que chez les mortels, un fils rebelle. On s'expliquera aussi de la même façon comment « les fils de Dieu » ont pu être assez égarés pour séduire des mortelles (6). On ne pouvait alors les nommer

(1) Gen. **32**, 1-3.

(2) Job, **1**, 6; **2**, 1: בני אלהים. Dans Ps. **29**, 1 et **89**, 7 בני אלים. La première forme ne peut faire difficulté, *bené elohim* signifie bien les fils de Dieu, d'autant qu'*elohim* ne peut avoir dans le livre de Job que le sens qu'il a à peu près toujours de « Dieu », dans le monothéisme le plus strict. Au contraire la forme *bené elim* a prêté à discussion; on a voulu l'entendre comme « fils des dieux », *elim* étant le pluriel de *el*. Mais en réalité cette forme n'est plurielle qu'en apparence, comme le prouve le phénicien *elim* qui s'applique même à une déesse (*Répertoire d'épigr. sem.*, n° 1).

(3) Job, **38**,7.

(4) Ps. **89**, 7. Il est bien évident que pour l'auteur du psaume, Iahvé est seul Dieu.

(5) Job, **1**, 6; **2**, 1.

(6) Gen. **6**, 2-4.

anges, car ils ne remplissaient certes pas dans ce cas un ministère confié par Dieu.

On ne citera ici que pour mémoire le « fils des dieux » dont parle Daniel (1). En voyant un quatrième personnage dans la fournaise avec les trois jeunes gens, Nabuchodonosor lui trouve l'aspect d'un fils des dieux, par où, étant païen, il entend peut-être un dieu ou simplement un être surnaturel. Éclairé par le miracle, il reconnaît que Dieu a envoyé son ange (2). C'était donc bien un ange, dans sa fonction propre, que l'auteur avait en vue.

III. — LA SAGESSE.

Nous n'avons pas à insister sur ces fils de Dieu qui sont les anges. Il fallait les mentionner, à cause de ce nom même, mais il faut noter aussi qu'il ne s'est prêté à aucun développement. L'idée n'est jamais venue aux Hébreux ou aux Juifs que parmi ces anges il y en eût un qui fût le premier-né ou le fils par excellence, qui eût droit plus que les autres au titre de Fils de Dieu. Les psaumes, assez récents, qui les mettent en scène, leur donnent le rang de serviteurs, et rien n'indique que leur rôle ait grandi avec le temps.

Ce n'est point de cette façon, comme par une sorte de sélection artificielle, qu'est née l'idée du Fils unique de Dieu. Son origine est au contraire si haute, qu'elle porte évidemment l'empreinte de la Révélation. Elle se trouve dans le concept de la Sagesse et de la fécondité intellectuelle de Dieu. Il fallait s'attendre à ce que ce point fût contesté par le rationalisme. Aussi devons-nous citer le texte le plus important.

> Jahvé m'a donné l'être 'au' (3) commencement de 'ses' voies,
> 'avant' ses (4) œuvres d'antan;
> j'ai été fondée dès l'éternité,
> avant l'origine, avant les débuts de la terre.

(1) Dan. 3, 25 בר אלהין *elahin* est pluriel en araméen où il n'a pas le sens singulier de l'hébreu.

(2) Dan. 3,28.

(3) בראשית Syr. Targ. Vulg. S. Jérôme, au lieu que le TM a seulement ראשית.

(4) Lire קֶדֶם au lieu de קֶדֶם qui est peu naturel avant מִ. Le texte massorétique marque une relation plus étroite entre l'origine de la Sagesse et celle du monde, celle de la Sagesse étant toujours antérieure : « Iahvé m'a donné l'être, commencement de ses voies ; début de ses œuvres d'antan ». On lit דרכיו avec LXX au lieu de דרכו. On a traduit קנה « donner l'être »; le « *possedit* » de la Vulgate exprime un autre sens de la racine קנה, ou une autre racine composée des mêmes lettres.

Quand il n'y avait pas d'abîme, je fus enfantée (1),
quand il n'y avait pas de sources, riches en eaux;
avant que les montagnes fussent plantées,
avant les collines, je fus enfantée.
Avant qu'il ne fît la terre et les champs,
et la pâte des éléments du monde;
lorsqu'il disposa les cieux j'étais là,
lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme,
lorsqu'il condensa les nuages en haut,
lorsqu'il gonfla les sources de l'abîme,
lorsqu'il fixa sa règle à la mer,
afin que les eaux n'en franchissent point les bords,
quand il établit les fondements de la terre...
Alors j'étais auprès de lui, nourrisson (2),
et j'étais chaque jour 'ses' (3) délices,
me jouant sans cesse devant lui,
me jouant 'pendant qu'il achevait' (4) la terre,
'et mes délices sont avec les enfants des hommes' (5).

La traduction que nous avons donnée des derniers versets accentue la filiation divine; il faut le confesser; mais elle est beaucoup plus dans le sens général, comme le reconnaît, par exemple, M. Toy, qui cependant déclare rondement que la Sagesse est la créature, non l'enfant de Iahvé (6).

D'après les Septante et la Vulgate, la Sagesse serait non pas le nourrisson, mais la collaboratrice de Iahvé. L'idée aurait pu aisément pénétrer dans une description de ce genre; l'auteur de la Sagesse l'y a introduite (7). Mais elle est moins en harmonie avec la position de la Sagesse qui se joue, qui est les délices de Dieu, ou qui est ravie de son œuvre (8), dans un contexte où c'est Dieu seul qui agit.

Même en faisant abstraction de ce point, il en reste assez pour représenter la Sagesse comme née de Iahvé, et par conséquent comme son enfant plutôt que sa créature. L'intention de l'auteur est évidemment de la mettre dans un rang à part. C'est la Sagesse de Iahvé lui-même. On ne voit nulle part qu'il la conçoive comme une

(1) חול au *pil.* passif ne se trouve que dans le sens de né de la femme, Ps. **51**, 7; Job, **15**, 7, ou bien « d'être angoissé », Job, **26**, 5.

(2) Nous lirons אָמוּן comme Aquila, qui a traduit τιθηνουμένη. *Sic* Toy (*Proverbes*), *alii.*

(3) שעשועו avec G. Le mot exprime toujours l'objet de la joie; spécialement ילד שש' Jer. **31**, 20.

(4) בתכלית ארץ avec LXX.

(5) M. Toy suppose que le dernier verset est une addition postérieure.

(6) *Commentaire*, p. 174.

(7) τεχνῖτις Sap. **7**, 22; **8**, 6; cf. **14**, 2.

(8) Si l'on entend שעשועים dans le sens actif.

sorte d'idéal qui lui servira de modèle pour créer les choses. Ou bien elle collabore, ou bien elle est l'enfant chéri; dans les deux cas elle se trouve pour ainsi dire du côté de Dieu, non pas du côté du monde. L'auteur, qui connaissait assurément les verbes « créer » et « faire », les a évités à dessein. Ceux qu'il emploie peuvent se dire aussi de créatures (1), mais leur groupement ici est significatif, d'autant qu'il ne s'agit point d'une œuvre distincte de Dieu, mais de la Sagesse qui inspirait ses œuvres. Dieu fait tout avec sagesse, et cette sagesse elle-même est comme le fruit de sa pensée. Elle est distincte de Iahvé, puisqu'elle prend la parole, mais on ne peut la confondre avec les autres choses, puisqu'elle n'est ni l'une d'entre elles, ni le modèle de toutes.

On sait que l'idée de la Sagesse se développa ensuite en celle du Logos, la Sagesse n'étant pas demeurée en Dieu, mais étant sortie de sa bouche (2). Le terme de Logos ou de parole étant masculin, se prêtait mieux au rapprochement avec un fils. D'autre part il accentuait la distinction entre le principe et le terme de la génération.

L'Ancien Testament n'a point approfondi cette idée dont le développement était réservé au Nouveau, mais il a posé le principe d'une hypostase distincte, comme on le reconnaît assez généralement.

Quelle est l'origine de ce concept? D'après les critiques rationalistes, c'est un fruit du raisonnement et d'une aspiration religieuse. A mesure que Dieu devenait plus transcendant, et par là même plus éloigné de l'homme, on éprouvait le besoin de se rattacher à lui par un intermédiaire; dans ce but, on inventa la Sagesse. M. Schürer qui donne cette explication comme courante et certaine, ajoute cependant : « On ne doit pas d'ailleurs perdre de vue que l'auteur (de la Sagesse) n'insiste aucunement sur cette idée » (3).

C'est qu'en réalité elle lui était étrangère. On confond ici la voie où s'égaraient les voyants des apocalypses apocryphes ou même le rabbinisme, avec le grand courant des livres canoniques. Les idées les plus transcendantes sur Dieu n'empêchent nullement les psalmistes de s'unir à lui de la façon la plus intime et de sentir pour ainsi dire immédiatement et partout son contact.

Les voyants qui cherchaient Dieu sur un trône très élevé, et très loin, se faisaient conduire auprès de lui par des anges, et ne rencontraient pas la Sagesse en chemin. Les auteurs sapientiaux sont partis

(1) קנה du ciel et de la terre (Gen. **14**, 19.22); חיל au *pil.* avec ילד, des montagnes et de la terre (Ps. **90**, 2); נסכתי (Ps. **2**, 6, d'après G. κατεστάθην) du Messie.

(2) Dans Eccli. **24**, 1-34, v. 3 Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον.

(3) *Geschichte*, III³, p. 380.

de la lumière que Dieu leur avait donnée en se communiquant aux prophètes et surtout à Moïse. Ils ont vu dans l'obéissance à la Loi, dans le culte, dans les devoirs rendus à Iahvé, la Sagesse révélée par Dieu. Remontant aux origines de cette Sagesse, et sous l'influence de la lumière divine, ils les ont trouvées en Dieu même, dans sa nature intelligente, dont la Sagesse est le fruit, et comme le Fils.

On peut se demander si un des auteurs des Proverbes n'a pas prononcé le nom de Fils :

> Qui est monté au ciel et qui en est descendu?
> Qui a recueilli le vent dans ses poings?
> Qui a récolté les eaux dans son manteau?
> Qui a affermi toutes les extrémités de la terre?
> Quel est son nom, et quel est le nom de son fils, si tu le sais (1)?

Le personnage mystérieux dont on demande le nom est Dieu, sujet virtuel de ce qui précède, et qu'on ne pouvait exprimer plus clairement dans une phrase destinée à montrer qu'il est ineffable (2).

Les termes de l'ensemble sont trop graves et trop religieux pour qu'on puisse supposer avec M. Kamphausen que l'auteur s'informe ironiquement de Dieu et de sa famille comme Élie eût pu faire pour Baal (3). Il faut donc qu'Agour ait eu quelque sentiment de l'existence d'un Fils de Dieu (4).

Le Judaïsme avait donc conduit jusqu'au terme de Fils de Dieu la doctrine de la Sagesse. L'origine de ce terme n'avait rien de mythologique, il est de la plus haute importance de le répéter, à une époque où l'on a prétendu que cette filiation avait une saveur de paganisme.

La doctrine est née au contraire de la conviction profonde que la connaissance de Dieu venait de Dieu et était en Dieu. La considérer comme distincte de Dieu, c'était lui attribuer une fécondité intellectuelle qui pouvait s'exprimer par le mot de Fils, quand le terme de Logos eut été définitivement préféré à celui de Sagesse.

Or tandis que le souci de se procurer un intermédiaire entre les fidèles et le Dieu qui s'éloignait d'eux paraît peu digne de la Révé-

(1) Prov. **30**, 4. Les derniers mots כי תדע manquent dans le grec de B (**24**, 27 d'après la numérotation des LXX).

(2) Contre M. Toy, qui se place au point de vue rabbinique et déclare que le sujet ne peut être Dieu, puisqu'il est question de son fils !

(3) I Reg. **18**, 27.

(4) Du moins d'après le texte massorétique, car les LXX ont : ἢ τί ὄνομα τοῖς τέκνοις αὐτοῦ ; En mettant « les fils de Dieu » les LXX ont peut-être eu en vue les anges. Mais n'était-ce pas pour éviter les commentaires malsonnants des païens?

lation, en tant qu'il suppose que Dieu ne peut agir par lui-même, ce concept de la fécondité intellectuelle de Dieu, qui permettait de lui donner un Fils sans même l'apparence d'une souillure mythologique, ce concept, dis-je, est bien supérieur à tout ce que présentent les religions de l'antiquité ou même les explications savantes qu'en fournissait l'exégèse philosophique, et cette sublimité s'explique mal sans le secours de la Révélation. Au simple point de vue historique, elle se présente à nous comme la pierre d'attente à laquelle s'est soudée la foi au Fils de Dieu qui s'est révélé en Jésus.

Ainsi nous avons suivi deux voies, et au terme de chacune d'elles se trouve un Fils de Dieu unique par le rang, le Messie, et le Logos. Mais l'Ancien Testament ne nous a pas fourni le point de jonction. Pouvait-on pressentir que le Logos ou le Verbe, envoyé par Dieu dans Israël (1), serait la même personne que le Messie attendu? Assurément, mais non sans une lumière spéciale de Dieu. Nous pouvons supposer qu'elle a été accordée à quelques âmes fidèles, nous ne pouvons en rencontrer la preuve historique. Nous constatons que le nom de Fils de Dieu n'était pas une appellation courante, limitée à l'équipollence de Roi-Messie, descendu de David. Il se prêtait à un rapprochement avec cet autre titre plus mystérieux de fils de l'intelligence divine. Pour savoir dans quelle mesure on pouvait être porté à faire ce raccord, il faudrait savoir dans quelle mesure on attendait dans le Messie un être surnaturel. C'est une autre question qui mérite d'être traitée à part.

APPENDICE. — L'ANGE DE IAHVÉ.

Faut-il associer à la Sagesse et au Logos un troisième terme, celui de l'ange de Iahvé? Figure-t-il, lui aussi, dans l'Ancien Testament comme un équivalent du Fils de Dieu? Quelques Pères l'ont cru, mais cette opinion était abandonnée dans la théologie, et il n'y aurait pas lieu d'y faire allusion ici, si elle n'avait été reprise par M. Lepin dans son excellent ouvrage sur Jésus Messie et Fils de Dieu.

Dans son dessein de montrer que les Juifs pouvaient trouver dans leurs Écritures quelques indications sur la divinité du Messie, il écrit : « Les trois termes scripturaires de Ange de Dieu, Sagesse de Dieu et Parole de Dieu, servaient à désigner un même être mystérieux, sorte d'hypostase divine, ou Dieu considéré dans ses relations avec le monde sensible et avec le genre humain » (2)... Et plus loin :

(1) Is. 9,7; 55,10 s.
(2) *Op. laud.*, p. 49 s.

« L'équivalence des trois termes apparaissait déjà dans le Livre de la Sagesse... Philon ne faisait donc qu'interpréter les données de l'Écriture, lorsqu'il identifiait, lui aussi, les trois termes (1). »

Or il semble que cette opinion ne va pas sans péril, car l'assimilation du Fils de Dieu et par suite du Christ historique à l'ange du Seigneur a souvent été le point d'appui de ceux qui ont soutenu l'infériorité et la subordination du Fils. Historiquement il est certain en effet que l'identification a été faite, par Philon et par certains Pères, mais on ne peut prouver qu'elle découle réellement de l'Écriture, du moins dans ses textes originaires. Et, en effet, aucun des textes allégués par M. Lepin dans le Livre de la Sagesse n'indique une identification voulue de la Sagesse ou du Logos avec l'Ange de Iahvé (2).

Mais si l'Ange n'a pas été rapproché expressément de la Sagesse ou du Logos, n'est-il pas conçu, lui aussi, comme une hypostase divine? A cette question nous avons déjà répondu négativement, d'après la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, qui nous a paru confirmée par l'examen critique des textes (3). Même en faisant abstraction de ces conclusions critiques, il faut reconnaître que l'ange est toujours absolument distinct de Iahvé, et que, s'il parle en son nom, c'est qu'il le représente.

Pourtant il est un cas tout à fait spécial, c'est celui de Malachie.

Il semble bien en effet qu'il parle d'un ange qui s'identifie en quelque manière avec le Seigneur; mais aussi a-t-il soin de le distinguer de celui que Iahvé nomme simplement « mon ange », le Male'ak si connu :

Voici que je vais envoyer mon messager et il déblaiera le chemin devant moi et aussitôt viendra à son temple le Seigneur auquel vous aspirez et l'ange de l'alliance que vous désirez (4).

(1) *Op. laud.*, p. 50.

(2) Lepin, p. 50, n. 1 : « Dans Ex., x, 17, « l'ange de Jéhovah » est montré précédant Israël avec la colonne de nuée. L'auteur de la Sagesse, x, 17, donne ce même rôle à « la Sagesse de Dieu ». Mais Ex. x, 17 est sûrement une faute d'impression. Dans Ex. **13**, 21, Num. **10**, 34; **14**, 14, c'est Dieu ou Iahvé qui est dans la colonne; dans Ex. **14**, 19 et 24, l'ange a des opérations distinctes de celles de la colonne. D'ailleurs toute l'énumération de la Sagesse va à identifier la Sagesse avec Dieu et non avec l'ange. Les autres rapprochements allégués ne sont pas plus solides. C'est le Logos qui tue les premiers-nés de l'Égypte (Sap. **18**, 15), mais aussi est-ce Iahvé dans Ex. **12**, 29. Il importe peu que, dans une autre circonstance, l'ange de Iahvé protège Israël contre ses ennemis. De pareilles équations poursuivies de texte en texte mèneraient très loin!

(3) *L'Ange de Iahvé, R. B.*, 1903, p. 212-225.

(4) Mal. **3**, 1, trad. van Hoonacker.

Ce n'est pas que ce texte soit sans difficultés (1).

Le prophète a peut-être choisi l'expression d'ange, parallèle à celle de Seigneur, pour indiquer en Iahvé deux attributs ou peut-être deux hypostases. De toute manière il s'agit de Iahvé, qui sera précédé par son ange (2). Cet autre ange, connu par tant de passages comme le messager de Dieu, son organe si l'on veut, mais son subordonné, son ministre, très inférieur à lui, ne saurait être assimilé à la Sagesse ou à la Parole, sans que, par le fait même, le Logos ne soit conçu comme une créature.

C'est précisément ce qui est arrivé à Philon (3). Parmi les noms variés qu'il donne à son Logos figure celui d'ange et d'archange, et il vise expressément le *male'ak* de Iahvé. Mais on a reconnu depuis longtemps dans cette théologie une des sources de l'arianisme. Elle s'appuie vaguement sur des textes, mais par des combinaisons auxquelles nous ne pouvons reconnaître une valeur probante.

Jérusalem.

Fr. Marie-Joseph LAGRANGE.

(1) Ce n'est pas cependant une raison pour y céder en remplaçant מלאך par מלך « roi », comme propose la Bible de Kittel.

(2) Cf. *RB.*, 1903, p. 221.

(3) Nous ne pouvons esquisser ici en passant la théorie philonienne du Logos. On souhaiterait de pouvoir revenir sur cette question difficile.

LES
PAYS BIBLIQUES AU TEMPS D'EL-AMARNA

D'APRÈS LA NOUVELLE PUBLICATION DES LETTRES.

L'importance des lettres d'El-Amarna pour l'histoire biblique n'échappe à personne. Ces documents nous offrent, en effet, les données les plus précises pour reconstituer la situation géographique, historique et religieuse du pays que vont occuper les Hébreux après leur sortie d'Égypte. Nous y voyons vivre et s'agiter les principautés rivales qui se disputent le pays de Canaan, en attendant que les tribus d'Israël s'en emparent. Nulle part les dissensions intestines ne s'accusent avec plus de relief que dans ces missives, où les dénonciations les plus graves alternent avec les formules de la plus vile courtisanerie. L'Égypte a la haute main sur le pays, mais son intervention dans les querelles locales est réduite à un minimum. Aussi pouvons-nous connaître assez à fond les mœurs et les idées du peuple de Canaan, ce peuple qui appartient à la même race qu'Israël et sera finalement évincé par lui. La signification exceptionnelle de ces lettres pour l'histoire d'Orient a, depuis longtemps, suscité nombre de travaux sur la matière. La publication la plus précieuse était, sans contredit, le recueil de Winckler dans la *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader (vol. V), qui comprenait la transcription et la traduction de toutes les lettres connues en 1896. Depuis lors, M. Knudtzon a consacré de longues années de travail à une revision sur les textes originaux, conservés dans les musées de Berlin, du Caire, de Londres, d'Oxford, de Constantinople, et dans quelques collections privées. Déjà une partie des résultats de cette collation avait été livrée au public dans les *Beiträge zur Assyriologie*. C'est maintenant une transcription et une traduction nouvelles de tous les textes que Knudtzon fait paraître dans la *Vorderasiatische Bibliothek* (vol. II) publiée par la maison Hinrichs. L'ouvrage, qui paraît par fascicules, n'est pas encore achevé, puisqu'il reste à publier les tablettes mythologiques et les lexiques. Mais, comme toutes les lettres sont publiées, le moment nous a paru propice pour en tirer ce qui peut intéresser les lecteurs de la *Revue*, au sujet de la géographie, de

l'histoire, de la religion et de la langue des prédécesseurs et des contemporains des Hébreux en Terre Promise.

I. — LE PAYS D'AMOURROU ET DE CANAAN (1).

Les récits bibliques qui nous ont conservé le souvenir de l'installation des Hébreux dans la Terre Promise donnent aux anciens habitants du pays, tantôt le nom d'Amorrhéens (האמרי), tantôt celui de Cananéens (הכנעני). A l'époque des lettres d'El-Amarna, nous trouvons deux noms de pays correspondant à ces désignations ethniques : le pays d'Amourrou et le pays de Canaan. On a cru parfois que cette désignation était indifférente, que le pays de Canaan représentait la même quantité géographique que celui d'Amourrou. Il n'en est rien. Le nom d'Amourrou était restreint à la Syrie du nord, embrassant à la fois le pays au nord de Beyrouth, la région du Liban et de l'Anti-Liban. Nous voyons, en effet, que c'est la partie du pays menacée directement par les ennemis du nord, à savoir les *Ḫattu* dont le domaine, à cette époque, franchit les limites de l'Asie Mineure : « Le roi de *Ḫatte* viendra dans Amourrou, le pays du roi, mon seigneur, si le roi, mon seigneur, ne me laisse pas garder son pays (2) ». Ou encore : « Le roi de *Ḫatte* se tient dans le pays de *Nuḫašše* et je crains qu'il ne vienne dans Amourrou (3) ». Or, les deux principales villes du pays sont *Ṣumur* et *Ullaza :* « Je garde tout le pays d'Amourrou pour le roi mon maître », écrit Abdi-Asratou au roi; puis il ajoute : « Que le roi, le soleil, demande à mon préfet, *Paḫanate,* si je ne garde pas *Ṣumur* et *Ullaza* (4) ». La ville de *Ṣumur* est le boulevard de la résistance contre les envahisseurs du pays d'Amourrou : « Les fils d'Abdi-Aširta ont pénétré dans Amourrou, ils ont tout pris sauf *Ṣumur* et *Irqata* (5) ». Or, Ṣoumour est, comme nous le verrons, située bien au nord de Tripoli et non loin d'Arwad. C'est pour la défendre que Rib-Addi de Byblos pousse

(1) Nous avons utilisé pour la géographie : les divers travaux de Winckler, surtout dans KAT[3]; le travail de Marmier dans la *Revue des Études juives,* vol. 43 et 44; celui de Clauss dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* XXX, 1 et 2. Pour la partie égyptologique, l'édition de la liste de Thoutmosis III dans MDVG, 1907, 1, par W. M. Müller, nous a été du plus grand secours. On consultera aussi avec profit Dussaud, *Voyage en Syrie, Revue archéologique,* 1896, I, p. 299 ss. et 1897, I, p. 305 ss.; Daressy, *Listes géographiques de Médinet-Habou,* dans le *Recueil de travaux...,* XXI, p. 30 ss.

(2) Lettre d'Aziri au roi (165, 34 ss.).

(3) Lettre d'Aziri à Ḫaï (166, 21 ss.).

(4) Lettre 60.

(5) Lettre 103, 11 ss.

vers le roi d'Égypte des appels désespérés. Si *Ṣumur* tombe aux mains des ennemis, c'est Byblos qui succombera ensuite. Alors il ne s'agira plus seulement de sauvegarder le pays d'Amourrou, c'est le pays de Canaan qui sera ouvert à l'attaque des ennemis : « Si le roi se désintéresse de la ville (de Byblos), toutes les villes du pays de Canaan (*Ki-na-aḫ-ni*) ne lui appartiendront plus (1) ». Canaan représente toute la partie au sud du Liban et de l'Anti-Liban, c'est la Palestine proprement dite. Dans une lettre de Bourrabouriaš à Aménophis IV, nous avons le passage suivant : « Lors, mes marchands qui venaient avec *Aḫu-ṭâbu* restèrent dans le pays de Canaan (*Ki-na-aḫ-ḫi*) pour affaires. Lorsque *Aḫu-ṭâbu* fut parti devant mon frère, dans la ville de *Ḫinnatuni* qui est au pays de Canaan (*Ki-na-aḫ-ḫi*), *Šum-Adda,* fils de *Balummee, Šutatna,* fils de *Šarâtum,* d'Acre, comme ils avaient renvoyé leurs hommes, tuèrent mes marchands et prirent leur argent (2) ». Cette ville de *Ḫinnatuni* au pays de Canaan n'est autre que חִנָּתוֹן qui se trouve dans la tribu de Zabulon (Jos. XIX, 14).

Il faut donc distinguer soigneusement le pays d'Amourrou au nord et le pays de Canaan au sud. Nous étudierons séparément chacune des deux régions, afin de nous rendre compte des divisions géographiques du pays qui devait être plus tard occupé par les tribus d'Israël.

A) Amourrou. — L'écriture de beaucoup la plus fréquente du nom d'Amourrou est *A-mur-ri,* précédé du déterminatif des noms de pays soit au singulier, soit au pluriel. On trouve aussi la forme idéographique MAR-TU (61, 5; 165, 35; 166, 24; 167, 25). La lecture *A-mur-ri* et non *A-ḫar-ri* est rendue indubitable par la variante *A-mu-ri* (86, 8; 158, 15; 179, 19). On a *ra,* au lieu de *ri,* dans *A-mur-ra* des lettres 103, 10; 115, 17. Une variante très intéressante est *A-mu-ur-ra,* précédé du déterminatif des noms de ville, *alu* (162, 1). Le pays aurait donc eu une capitale qui portait le même nom. Mais comme ce nom de ville ne reparaît pas ailleurs, on peut se demander si le déterminatif n'a pas été employé à tort pour signifier le pays.

Au nord, le pays d'Amourrou était limité par les pays de Nouḫašše (*Nu-ḫa-aš-še*), de Nî (*Ni-i*), de Zinzar (*Zi-in-za-ar*), et de Tounanat (*Tu-na-na-at*). Ces pays doivent se chercher dans la région d'Alep. Dans un des documents exhumés récemment par les fouilles de Boghaz-keuï, nous trouvons, en effet, le roi de Nî mentionné immédia-

(1) Lettre 137, 75 s.
(2) Lettre 8, 13 ss.

tement après le pays de Ḫalpa (Alep) (1), et ce roi de Nì est précisément *Takuwa* qui est mentionné (écrit *Taku*) comme ayant régné sur le Nouḫašše, dans la lettre 51, 5, rev. 2. Les pays de Nì et de Nouḫašše étaient donc très peu distants l'un de l'autre et se situaient dans la région d'Alep. Ils figurent côte à côte avec les pays de Zinzar et de Tounanat dans la lettre 53, 41 ss. A cette même contrée appartenait la ville de Qaṭna connue par la correspondance de son roi Akizzi (lettres 52-57) (2). Toute cette région qui séparait le pays d'Amourrou de celui des Hittites, avait été autrefois sous la domination de ces derniers (3). Pour le moment, c'est à l'Égypte qu'appartient la suprématie, et le roi de Qaṭna écrit à Aménophis III : « Mon seigneur, de même que moi, j'aime le roi mon maître, de même aussi le roi du pays de Nouḫašše, le roi du pays de Nì, le roi du pays de Zinzar et le roi du pays de Tounanat : tous ces rois sont les serviteurs du roi mon maître (4) ». Combien était précaire la domination de l'Égypte sur ces pays du nord, c'est ce que prouvent les lettres d'Aziri (5) : « Le roi du pays de Ḫatte (*Ḫa-at-te*) est installé dans le pays de Nouḫasse ». C'est de là, comme nous l'avons vu, que les Hittites menaçaient le pays d'Amourrou. Même ce roi de Qaṭna dont nous connaissons les protestations de fidélité devait être de race hittite, si nous en jugeons par son nom, *A-ki-iz-zi*, dont le premier élément *A-ki* figure dans le nom de personnage hittite Aki-Tesoub et dont le second élément *izzi* termine la ville hittite de *Ru-ḫi-iz-zi*.

Il serait séduisant de reconnaître le pays de Nouḫašše dans le *Nwgs* des inscriptions hiéroglyphiques (6). L'objection de Müller (7), tirée de ce que le *ḫ* ne peut se rendre par *g*, ne vaut que si le *ḫ* correspond à un ח. Mais si le *ḫ* correspond à un خ, on peut avoir l'équivalence, comme dans *Šanḫar* des lettres d'El-Amarna (= שִׁנְעָר) (8), rendu en égyptien par *Sangar*. Il faudrait alors transcrire en araméen ou en cananéen *Nuḫašše* par נעש, ce qui nous porterait à comparer ce נעש avec le pays de לעש connu par la stèle de Zakir (9) et situé non loin d'Alep. Quant au pays de Nì, nous le reconnaissons

(1) Winckler, MDOG, n° 35, p. 34.

(2) Le pays de *Bar-ga*, mentionné après *Qaṭ-na* dans la lettre 57, doit se localiser aussi dans cette région.

(3) Winckler, *op. laud.*, p. 34.

(4) Lettre 53, 40 ss.

(5) Lettre 164, 21 ss.; 165, 18 ss., etc...

(6) Les textes dans W. M. Müller, *Asien und Europa...*, p. 201, 203.

(7) *Ibid.*, p. 394.

(8) *RB.*, 1908, p. 206.

(9) Pognon, *Inscriptions sémitiques*, II° partie, p. 158.

aussi dans *Ny* des documents égyptiens. D'après un texte de Thoutmosis III, la ville de *Ny* est située près d'un grand fleuve, l'Euphrate selon toute apparence (1). On cherchera donc la région de Nî entre le pays d'Alep et l'Euphrate. Pour le pays de Zinzar, il semble bien figurer dans le pays *Ṯwnḏawr* du *Naharîn* (2), et tout porte à en reconnaître le nom dans Σίζαρα de Syrie, mentionnée par Étienne de Byzance au mot Λάρισσα (ἔστη Συρίας, ἣν Σύροι Σίζαρα καλοῦσιν). La ville de Σίζαρα se localise généralement à *Qal'at-Seidjar* au nord de *Ḥamâ* (Hamath).

Sur la côte, le pays d'Amourrou était séparé du pays des Hittites et du Mitanni par les pays de *Na-aḫ-ri-mi* (3) et de *Ka-pa-si,* comme on le voit par la lettre 288, 35 s., rapprochée des lettres 75, 39; 140, 32; 194, 23.

Non loin du Nouḫašše se trouve un pays de Kinza, mentionné dans les documents de Boghaz-Keuï : « Comme les rois du Nouḫašše et de Kinza se révoltaient contre mon père », écrit le roi hittite Moursil, à deux reprises (4). Or, la ville de Kinza (*Ki-in-za*) est mentionnée dans les lettres d'El-Amarna avec *E-da-ga-ma* pour roi (5). Cet *E-da-ga-ma* est le même que *I-ta-at-ka-ma* qui, dans une lettre de *Nam-ia-wa-za,* est dénoncé comme ayant causé la perte du pays de *Gi-iz-za* (= *Kinza*). Nous le retrouvons, écrit *E-tak-ka-ma,* dans la lettre 189, où il se plaint à son tour de *Nam-ia-wa-za :* « Après qu'il m'a eu noirci devant toi, il a pris toute ma maison paternelle depuis le pays de *Gi-id-ši* (6) ». Ce pays de *Gi-id-ši,* qui correspond ainsi matériellement, sinon phonétiquement, au pays de *Kinza*, *Gizza*, a pour capitale la ville de *Ki-id-ši* dont *E-ta-ga-ma* (= *E-da-ga-ma, E-tak-ka-ma, I-ta-at-ka-ma*) est *pa-wa-ri* d'après la lettre 151, 59 ss. (7). Cette ville de *Kidši,* nous n'hésitons pas à l'identifier avec Qadès sur l'Oronte, la *Qdšw* d'un grand nombre de textes égyptiens. Non loin de là se trouvait encore la ville de *Ia-nu-am-ma* (lettre 197, 8) sur laquelle avait aussi régné *Nam-ia-wa-za.* Cette ville est connue des Égyptiens sous le nom *Y-nw-'-mw* et figure près du pays de *Nwgs* que nous avons rapproché de *Nuḫašše.* La forme supposée par *Ia-nu-am-ma, Y-nw-'-mw*, est ינועם et nous ne voyons aucune raison

(1) W. M. Müller, *op. laud.*, p. 263 s.
(2) *Ibid.*, p. 267.
(3) Écrit *Na-aḫ-ri-mi* (194, 23; 288, 35); *Na-aḫ-ma* (75, 39); *Na-ri-ma* (140, 32).
(4) MDOG, n° 35, p. 43.
(5) Lettre 54, 22, 28; 174, 12; 175, 10; 176, 10.
(6) Lettre 189, 8 ss.
(7) Le mot inconnu *pa-wa-ri* est, selon nous, l'égyptien *pa-wr* « le grand, le chef ».

d'identifier cette ville avec יִנּוֹחַ de II Reg. xv, 29. Enfin, une ville de Šaddou (*Ša-ad-du*) est aussi mentionnée dans ces parages (197, 29). Signalons encore les villes de *Ḫa-lu-un-ni* (197, 14), de *Bu-uṣ-ru-na* (197, 13; 199, 13) et de *Aš-tar-te* (197, 10), qui se trouvaient toutes aux environs du pays sur lequel Namiawaza fait valoir ses prétentions.

Entre le pays de Nouḫašše et le pays d'Amourrou doit aussi se situer la ville de Tounip (1), qu'on écrivait *Du-ni-ip* (*ki*) (59, 2, 6, 39), *Du-ni-ip* (59, 5; 166, 25), *Tu-ni-ip* (161, 12, 34) et *Tu(m)-ni-ip* (165, 39, 41; 167, 23). Cette ville est menacée aussitôt après Nì et Ṣoumour (2), ce qui nous oblige à la chercher au nord, dans la région à l'est d'Arwad. Ce fait à lui seul exclurait l'identification avec Baalbek, proposée par Halévy et Winckler. Une ville de Δάναβα est mentionnée par Ptolémée dans la région de Palmyre (3), non loin de cette dernière ville, en venant du côté de Damas (4). Mais cet endroit est encore, selon nous, trop éloigné de Ṣoumour. Dans les inscriptions d'Égypte la ville de *Tunep* est à peu de distance de la côte, non loin d'Arwad et au nord de Qadès sur l'Oronte (5). Il est donc évident que cette ville doit se chercher dans la région entre la mer et les villes de *Ḥamâ* et *Ḥoms*, c'est-à-dire dans le pays qui fait suite au Zinzar (6). Fait très intéressant à constater, la langue du pays était la même que celle du Mitanni, c'est-à-dire une langue hittite comme l'a reconnu Messerschmidt d'après les gloses intercalées dans la lettre des habitants de Tounip (7).

La jonction entre la ville de Tounip et le pays de Damas va nous être fournie par le pays de Taḫši (*Táḫ-ši*). Ce pays de *Táḫ-ši* figure côte à côte avec le pays de *U-be* dans la lettre 189 (rev. 12), et nous verrons bientôt que le pays de *U-be* a pour capitale Damas. Or à côté du pays de *Tunep* figure dans les inscriptions hiéroglyphiques le pays de *Ta-ḫ-si* (8) qui correspond exactement à notre Taḫši. Nous sommes donc porté à situer ce pays entre la région de Ḥoms et celle de Damas.

Nous sommes ainsi sur la limite est du pays d'Amourrou. Le pays

(1) Lettre 166, 25; 167, 23.
(2) Lettre 59, 5; 166, 25.
(3) Ptolémée, V, 14, 19.
(4) Cf. les textes cités par C. Müller dans l'éd. Didot, vol. I, p. 984.
(5) W. M. Müller, *op. laud.*, p. 257 s.
(6) Le site de *Qal'at-el-Ḥöṣn*, le Krak des croisés entre *Ḥoms* et la mer, conviendrait admirablement.
(7) MDOG, n° 35, p. 48.
(8) W. M. Müller, *op. laud.*, p. 258.

de *U-be* (écrit *U-bi* dans la lettre 189, rev. 12) avait pour ville principale Damas : « De même que Damas (*Ti-ma-aš-gi*) au pays de *U-be* est à tes pieds, ainsi la ville de Qaṭna est à tes pieds (1). » On écrivait *Ti-ma-aš-gi* (53, 63), *Du-ma-aš-qa* (107, 28), *Di-maš-qa* (197, 21), autant de lectures qui ont un écho fidèle dans *Ta-ms-qw* des documents égyptiens ou דַּמֶּשֶׂק de la Bible. Winckler a très ingénieusement comparé le pays de *U-be* avec חוֹבָה de Gen. XIV, 15, au nord de Damas. Le même auteur a identifié avec la Cœlésyrie (la *Beqâ'* actuelle) le pays de *Am-ki* qui figure avec le pays de *U-be* (53, 58). La forme *Am-ki* peut, en effet, représenter עֵמֶק « la Vallée ». Qu'il s'agisse d'un pays considérable, c'est ce que prouvent des expressions comme *mâtâti Am-ki* « les pays d'Amki » (140, 27, 29 s.; 170, 14 ss.), ou *alâni* (*mâtu*) *Am-ki* « les villes du pays d'Amki » (170, 16). On comprend ainsi comment le prince de Qadès sur l'Oronte, cet Edagama que nous avons déjà vu à l'œuvre, poussait de temps en temps une pointe jusqu'au pays d'Amki (2).

Ces pays de *U-be* et de *Am-ki* sont considérés comme des territoires du pays d'Amourrou, car la ville de *Tu-bi-ḫi* qui se trouve au sud de Damas fait partie d'Amourrou (3). On sait que cette *Tu-bi-ḫi* est la *Dbḫu* des documents égyptiens (4), et la טִבְחַת de I Chr. XVIII, 8 en Aram-ṣoba. A la suite de *Dbḫu* la liste de Thoutmosis mentionne la ville de *Ka-ma-ti* que nous retrouvons dans *Ku-mi-di* (116, 75; 129, 85; 198, 5) ou *Ku-me-di* (132, 49; 197, 38) de nos textes. Cette ville devait donc se trouver non loin de Damas. Elle est défendue par Namiawaza contre les incursions d'Edagama (5). Nous venons de voir que ces incursions avaient pour principal théâtre le pays d'Amki, la *Beqâ'*. L'identification avec *Kâmid-el-lôz* au nord-est de *Mašghara*, dans la partie sud de la *Beqâ'* est donc tout indiquée et nous ne voyons pas pourquoi Clauss la rejette (6).

Parmi les victimes d'Edagama qui se trouvent au pays d'Amki nous avons à signaler encore le chef de la ville de *Ḫa-ša-bu* (lettre 174) et celui de la ville de *Ḫa-zi* (lettre 175). Ces deux villes doivent donc se situer quelque part dans la *Beqâ'*. Or la ville de *Ḫa-zi*, connue sous le nom de *Ḫa-tsa-y* dans la liste de Thoutmosis III, a été très

(1) Lettre 53, 63 ss.
(2) Lettre 174, 11 ss.; 175, 9 ss.; 176, 9 ss.
(3) Lettre 179.
(4) MDVG, 1907, 1, p. 9.
(5) Lettre 197.
(6) ZDPV, XXX, p. 39.

heureusement identifiée par W. M. Müller avec חִסָּה, limite nord de la tribu d'Aser. Nous sommes conduits de la sorte à l'entrée sud de la *Beqâ'*. Non loin de *Ḫa-zi* se trouvait la ville de *Gud-da-šu-na* (177, 2), mentionnée sous la forme *Ki-ti-sw-na* immédiatement après *Ḫa-tsa-y* dans la liste de Thoutmosis III. Cette même liste signale aussi la ville de *Ha-ša-bw* (n° 55) qui correspond à *Ḫa-ša-bu* du pays d'Amki. Or cette *Ḫa-ša-bw* est suivie de la ville de *Ti-sw-ra-ti*, dans laquelle Sayce et W. M. Müller ont reconnu la ville de *Tušulti* (*Tu-šu-ul-ti*, 185, 11; 186, 13 etc...). Les méfaits du chef de Tousoulti sont dénoncés, d'ailleurs, par celui de Ḫazi. C'est donc toujours dans la même région que doit se situer cette ville. Nous en dirons autant des villes de *Uš-te* et de *Pa-aḫ-mi*, mentionnées en relation avec Ḫazi (185, 37, 48).

C'est sur la côte que se concentrait l'activité des Amorrhéens ; c'est là que nous trouverons les villes les plus célèbres et les plus importantes. Au nord la fameuse *Ṣumur*, si fréquemment mentionnée dans les lettres de Rib-Addi de Byblos. C'est elle qui résiste jusqu'au dernier moment aux troupes des ennemis. Aussi faut-il voir avec quelle insistance le chef de Byblos demande qu'on secoure la ville. De même les habitants de Tounip : « Lorsque Azira aura pénétré dans (*Ṣumur* (*Ṣu-mu-ri*), alors Azira nous fera ce qu'il voudra » (59, 34 ss.). Nous avons vu déjà que, pour protester de son obéissance au roi d'Égypte, Abdi-Ašratou déclare qu'il garde tout le pays d'Amourrou et que le roi peut demander au préfet s'il ne garde pas *Ṣumur* (*Ṣu-mu-ri* et *Ullaza* (*Ul-la-za*) (1). La ville était située sur la côte, car Rib-Addi ne peut la secourir à cause des vaisseaux des villes de la côte (104, 37 ss.) et il se plaint de ce que Ṣoumour (*Ṣu-mu-ra*) est « comme un oiseau dans le filet : les fils d'Abdi-Asirta sont du côté de la terre et les gens d'Ar-wad (*Ar-wa-da*) du côté de la mer » (105, 8 ss.). D'autre part, cette ville n'est pas loin du pays de Nouḫašše, car Aziri se plaint de ne la pouvoir rebâtir, parce que « les rois du pays de *Nu-ḫa-aš-še* me sont hostiles » (161, 35 ss.). Nul doute que nous ne soyons en présence de la Σίμυρα de Ptolémée (2), mentionnée immédiatement après l'embouchure du fleuve Éleuthéros, aujourd'hui le *Nahr-el-Kebîr*. C'est la Σίμυρος d'Étienne de Byzance, encore appelée Ἴμυρα, la Ξίμυρα de Strabon, la *Zimyra* de Pline (3). Le texte de Ptolémée place Σίμυρα au sud de l'Éleuthéros, mais c'est une erreur qu'il faut rectifier d'après

(1) Lettre 60.
(2) Éd. Didot, vol. I, p. 961.
(3) Les passages *ibid.*, en note.

Pline et Strabon (1). Suivant ceux-ci, la vraie position de Σίμυρα est à chercher entre Μάραθος et l'Éleuthéros (2). La ville de Μάραθος étant aujourd'hui *Amrît,* nul doute qu'il ne faille identifier Simyra, l'ancienne Ṣoumour, avec *Sumra* qui se trouve à vingt-cinq minutes au nord de l'Éleuthéros (3). On comprend facilement comment les vaisseaux d'Arwad venaient bloquer Ṣoumour du côté de la mer (105, 12 ss.) et l'empêchaient de se ravitailler (105,85 s.). On comprend aussi comment les habitants de Tounip (probablement *Qal'at-el-Ḥoṣn*) redoutaient de tomber aux mains des ennemis si Ṣoumour était prise (lettre 59). Ṣoumour n'était pas le point septentrional de la côte d'Amourrou. L'île d'Arwad, *Ar-wa-da* (101, 13, 16; 105, 12, 16, 18, 87; 149, 59) ou *Er-wa-da* (104, 42), dont les habitants devaient avoir déjà un pied-à-terre sur le continent, formait cette limite du côté du nord. A peu de distance de Ṣoumour se trouvait la ville d'Oullaza, *Ul-la-za,* une fois *Ul-la-aš-za* (140, 9). On voit en effet que les vaisseaux d'Arwad (*Ar-wa-da*), après avoir pris *Ul-la-za,* cherchent à prendre Ṣoumour (105, 17 ss.). De même on cite côte à côte (*alu*) *Ṣu-mu-ri,* (*alu*) *Ul-la-za* comme villes spécialement importantes du pays d'Amourrou (60, 23), et nous trouvons (*alu*) *Ṣu-mu-ra* avec (*alu*) *Ul-la-aš-za* dans la lettre 140, 18 s. Clauss a voulu localiser cette *Ul-la-za* du côté du lac *Ḥûle* (dans le nom duquel il reconnaît un reste de *Ul-laza, Ulatha*), en l'identifiant avec *Anrata* des textes hiéroglyphiques et Ουλαθα de Josèphe. Sa longue argumentation pèche par la base et oublie que des rapprochements phonétiques plus ou moins hasardeux ne doivent pas faire perdre de vue les données des textes. La position de *Ul-la-za* doit être cherchée tout près de Ṣoumour et, d'après la lettre 140, probablement entre Ṣoumour et Orthosia (cf. inf.). Quand Rib-Addi se plaint de ne pouvoir porter secours à Ṣoumour, il nomme parmi les villes hostiles *Am-bi, Ši-ga-ta, Ul-la-za* et *Er-wa-da* (4). Par ce que nous savons de *Ul-la-za* et de *Er-wa-da*, il est facile de voir que l'énumération de Rib-Addi va du sud au nord, en excluant Ṣoumour. Les deux villes de *Am-bi* et de *Ši-ga-ta* doivent donc être cherchées au sud de *Ul-la-za.* Nous les trouvons ensemble (*alu*) *Ši-ga-ta ù* (*alu*) *Am-bi* dans les lettres 71, 30 s.; 76, 18 s.; (*alu*) *Ši-ga-ti* (*ki*) *ù* (*alu*) *Am-bi* (*ki*) dans la lettre 98, 11 s. Cette ville de *Am-bi* est certainement la même que *Am-mi-ia,* mentionnée avec *Ši-ga-ta* dans la lettre 74, 24 et qu'on écrit encore *Am-mi-i* (75, 33) ou *Am-ia* (88, 7).

(1) Ptolémée, éd. Didot, vol. I, p. 961.
(2) *Ibid.*
(3) Bædeker, 6e éd., p. 311.
(4) Lettre 104, 40 ss.

D'après la lettre 90, 9 ss., on voit que la ville de *Ši-ga-ta* est au nord de *Bat-ru-na* (Batroun) et, d'après la lettre 95, 44 ss., la ville de *Am-mi-ia* ou *Am-bi* est entre Batroun et Šigata. L'endroit tout indiqué pour *Ši-ga-ta* est celui occupé par la ville de Tripoli. Quant à *Am-bi, Am-mi-i, Am-mi-ia,* Marmier propose de la localiser à *Enfe* au nord de *Râs-eš-šaqqâ*. La prononciation *Amfy* mentionnée dans l'atlas de Berghaus (1835) est plus proche encore du nom ancien. Le pays environnant portait le nom de (*mâtu*) *Am-mi-ia* et avait son roi spécial (140, 11).

Un groupe de villes qu'il faut localiser non loin de la côte est formé par Irqata, Ardata et Waḫliia. La ville d'Irqata, écrite généralement *Ir-qa-ta,* mais aussi *Ir-qat* (88, 6), ne devait pas être éloignée de Ṣoumour, d'après la lettre 103, 12, 36, où Rib-Addi déclare que Ṣoumour et Irqata sont seules restées au pouvoir du gouverneur et qu'il faut y envoyer des secours. Nous sommes en présence de la ville de עַרְקָה, supposée par le gentilice עַרְקִי de Gen. x, 17, où il figure avant אַרְוָדִי « d'Arwad » et צַמָּרִי « de Ṣoumour » (v. 18). Le nom, connu des Grecs sous la forme Ἄρκη, Ἄρκα, Ἄρκαι (1), a subsisté dans *Tell-ʿArqâ* entre l'Éleuthéros et Tripoli (2). Le pays aux environs était le pays de *Ir-qa-ta* qui avait aussi son roi (140,10). Entre ce pays de *Ir-qa-ta* et celui de *Am-mi-ia* se trouvait, d'après les lettres 75,25 ss. et 139, 14 ss., le pays de *Ar-da-ta,* avec son roi spécial comme les deux autres (140, 12). La ville était *Ar-da-ta* qui figure avec Irqata (72, 5; 88, 5) et s'écrit une fois *El-da-ta* (139,15). Elle devait donc être située assez près de *Tell-ʿArqâ,* mais au sud. Peut-être est-ce cette ville de *Ar-da-ta* qu'il faut identifier avec Ὀρθωσία, la cité que Ptolémée et Strabon placent au sud de Σίμυρα (3), et qui est aussi au sud de l'Éleuthéros d'après Pline (4). Les ruines de la ville ancienne sont probablement à chercher non loin de l'embouchure du *Nahr-el-Bârid* (5). Non loin d'Ardata se trouvaient la ville de *Wa-aḫ-li-ia* située sur la côte (114, 12 ss.), entre *Ar-da-ta* et *Am-bi* (104, 10 s.), et la ville de *A-ra-aš-ni,* ou *A-ra-aš-ir,* mentionnée dans la lettre 75, 30.

Au sud de Tripoli, avant d'arriver à Byblos, nous rencontrons la ville de *Bat-ru-na,* faussement lue *Be-ru-na* par Winckler et Knudtzon (6).

(1) Ἀρκή dans Josèphe, *Ant.*, V, 1, 22; Ἄρκα dans Ptolémée (V, 14, 17); Ἄρκη, Ἄρκαι, dans Étienne de Byzance.

(2) Une ville de lecture douteuse, *Bit-ar-ḫa* ou *Bit-ar-qa,* est à localiser aussi dans la région, d'après 79, 21; 83, 29; 91, 9.

(3) Ptolémée, éd. Didot, p. 971, avec la n. 11.

(4) *Ibid.*, n. 11.

(5) Ptolémée, éd. Didot, p. 978, n. 1; cf. Bædeker, 6e éd., p. 311.

(6) Le signe qui représente la syllabe *be* a aussi la valeur *bat.*

C'est la Βότρυς des Grecs, la ville actuelle de Batroun. Sa proximité de Byblos est surtout accusée dans les lettres 81, 9 et 88, 15 ss. On voit dans la lettre 129, 18, qu'elle est la dernière ville qui reste à Rib-Addi de Byblos, avant qu'il ne perde sa propre capitale. La fausse lecture *Be-ru-na* a porté Winckler à l'identifier avec Beirout, dont le vrai nom est, à cette époque, *Bêruta*. Marmier qui ne pouvait changer la lecture *Beruna* identifiait cependant déjà avec Batroun.

Nous arrivons ainsi à la ville de Byblos dont le prince Rib-Addi a laissé la plus volumineuse correspondance. Elle joue dans le sud le rôle que jouait Ṣoumour dans le nord. Elle sera l'une des dernières à subir le joug des envahisseurs. On l'écrit *Ku-ub-li* (67, 14), mais plus généralement *Gub-la*, et, sans doute par l'intermédiaire *Guv-la*, simplement *Gu-la* dans la lettre 139, 3, 8 s., 21. C'est la *Gubla* ou *Gublu* des documents assyriens, la גְּבַל de Ézéch. XXVII, 9 (cf. גִּבְלִי dans Jos. XIII, 5). Les Grecs en ont fait Βύβλος, mais l'ancien nom s'est perpétué dans la ville moderne de *Djebeil* entre Batroun et Beirout. A proximité devaient se trouver la ville de *I-nam-ta*, tombée au pouvoir des ennemis juste avant Byblos (83, 38; 104, 52) et *Bu-ru-zi-lim* que Rib-Addi demande en compensation après avoir perdu sa capitale (137, 64, 67). Une ville de *Ma-ag-da-lim* (69, 20; 70, 9), à identifier avec une *Medjdel* quelconque, et une ville de *Ku-aṣ-bat* (69, 21; 70, 16) font aussi partie du territoire de Byblos. Par la force des choses c'est à Beirout que Rib-Addi se réfugie après la perte de Byblos. La ville est écrite tantôt syllabiquement *Be-ru-ta* (101, 25; 114, 13; 118, 28, 31), tantôt idéographiquement *Bêrûta* « les puits » (92, 31; 138, *passim*; 141, 4; 142, 12; 143, 21, 25; 155, 67).

B) Canaan. — Nous avons pu délimiter approximativement le pays d'Amourrou, en prenant notre point de départ au nord du côté d'Arwad sur la côte et au-dessous de Qadès sur l'Oronte dans l'intérieur. Au sud la limite est plus difficile à préciser, car le pays de Canaan était, comme le pays d'Amourrou, soumis directement aux Égyptiens, et ceux-ci ont souvent employé le terme de Canaan pour marquer tout le pays sans distinguer entre Amourrou et Canaan proprement dit. C'est ainsi que dans une lettre au prince de la ville d'Amourrou (*A-mu-ur-ra*), le roi d'Égypte lui dit : « Soumets-toi au roi, ton seigneur, afin que tu vives, et sache que le roi ne désire pas pénétrer (1) dans tout le pays de Canaan (*Ki-na-aḫ-ḫi*) » (lettre 162, 39 ss.). Le nom s'écrivait tantôt *Ki-na-aḫ-ni* (109, 46; 131, 61; 137, 76), tantôt

(1) Il est probable que *i-ra-ú-ub* est simplement pour *êrub* (Streck, *Babyloniaca*, II, p. 182).

Ki-na-aḫ-na (148, 46; 151, 50), tantôt, par assimilation de *n* à la lettre précédente, *Ki-na-aḫ-ḫi* (8, 15, 17, 25; 30, 1; 14, II, 26). Le gentilice était *Ki-na-ḫa-a-a-ú* « les Cananéens » (9, 19). Les Égyptiens nommaient le pays *Kan'na*, les Hébreux l'appelèrent כְּנַעַן.

Sur la côte les villes de Sidon et de Tyr formaient un trio avec la ville de Beirout (92, 32 ss.; 114, 13) et faisaient ainsi le trait d'union entre Amourrou et Canaan. Sidon, qu'on écrivait généralement *Zi-du-na* (1), mais aussi *Ṣi-du-na* (92, 33) et *Zi-tu-na* (162, 12), avait un roi (147, 67; 148, 25, 40), comme Tyr (*Ṣur-ri*), « la grande ville » (147, 62), « la servante du roi » (149, 10, 63). Non loin de Sidon se trouvait la ville de *Ḫa-zu-ra* ou *Ḫa-zu-ri* qui avait aussi son roi (227, 3). Elle est nommée aussitôt après Sidon dans la lettre 148, 41. L'identification proposée par Marmier avec *'Azûr* à l'est de Sidon est tout à fait plausible, tandis que nous n'avons aucune raison de transporter la ville à *Ḫirbet-el-Ḥaṣîre* dans la Haute-Galilée, comme fait Clauss. Le pays de *Da-nu-na* (151, 52) doit aussi se localiser dans ces parages. Lorsque Abi-Milki de Tyr donne les nouvelles du pays de Canaan (*Ki-na-aḫ-na*), il commence par annoncer que le roi de *Da-nu-na* est mort (151, 50 ss.). Marmier a rapproché *Da-nu-na* de *Ad Nonum* (lire *Adnonum*) du pèlerin de Bordeaux (éd. Geyer, p. 18) qui se trouve entre Tyr et Sarepta, sur le site de l'ancienne Ornithopolis et dont le nom a persévéré dans la moderne *'Adlûn*. Après *Da-nu-na*, le prince de Tyr nomme la ville de *U-ga-ri-tu* (151, 55). Dans la lettre 98, 6 ss., Rib-Addi se plaint de ce que tous les pays sont à la suite d'Aziri, depuis Byblos jusqu'à la ville de *U-ga-ri-ti*. Clauss a considéré le point extrême signalé par Rib-Addi comme devant se trouver à l'est par rapport à Byblos. Il identifie *Ugaritu* avec *Akarit* des documents égyptiens, *Geroda* de l'itinéraire d'Antonin, la moderne *Djerûd* entre Damas et Palmyre. Rib-Addi mentionne pourtant *Ugaritu* tout à côté de Tyr : « Vois! La maison de Tyr (*Ṣur-ri*) n'est pas la maison d'un chef! Elle est comme la maison d'Ougaritou (*U-ga-ri-ta*) » (89, 48 ss.). D'autre part, nous savons que le bois d'*urkarinnu* provenait des pays de *Za-al-ḫi* et de la ville de *U-ga-ri-te* (126, 3 s.). Or ce bois figure dans le tribut des rois de la côte depuis Tyr jusqu'à Arwad (2), et on en retire spécialement de Sidon (3). A côté du bois de *urkarinnu* figure comme tribut, dans les mêmes passages, le bois de *ušû*. Hommel (4) a comparé *ušû* avec le nom Οὐσῶος de la cosmogonie de Philon. Or ce nom de Οὐσῶος, le

(1) Une fois, par erreur, *Zi-na* (118, 27).
(2) Annales d'Asour-naṣir-apla, col. III, 88.
(3) Prisme d'Asaraddon, I, 10, 21.
(4) *Grundriss...*, p. 166.

frère ennemi de Hypsouranios de Tyr, peut aussi bien représenter la ville de *Usu* qui, selon Winckler, occupait l'emplacement de Palaityros (1). Or nous voyons que Abimilki de Tyr réclame instamment la ville de *U-zu* à cause de son eau qui pourvoira aux besoins de Tyr (148, 11, 30). Tout porte donc à localiser *U-zu* à *Râs-el-ʿaïn* immédiatement au sud de Tyr. C'est l'endroit présumé de Palætyros, d'après Strabon (2). A la suite de Palætyros, Strabon nomme immédiatement Ptolémaïs, c'est-à-dire Saint-Jean d'Acre, l'ancienne עכו, que nos documents écrivent *Ak-ka* (8, 19; 88, 46; 232, 4; 233, 5; 234, 3, 28; 236, 2). Elle figure dans la liste de Thoutmosis III sous le nom de *ʿA-ka* (n° 47). De là les habitants pouvaient facilement inquiéter les marchands qui se rendaient d'Égypte en Mésopotamie. Bourrabouriaš de Babylone se plaint, en effet, de ce que « après que *Aḫu-ṭâbu* se fut rendu près de mon frère (le roi d'Égypte), alors en la ville de *Ḫi-in-na-tu-ni* qui est au pays de Canaan (*Ki-na-aḫ-ḫi*), *Šum-Adda,* fils de *Ba-lum-me-e*, et *Šu-ta-at-na*, fils de *Ša-ra-a-tum*, de la ville d'Acre (*Ak-ka*), comme mes marchands avaient renvoyé leurs hommes, ils tuèrent (mes marchands) et emportèrent leur argent! » (8, 16 ss.). La ville était en faveur auprès du roi d'Égypte, car Rib-Addi de Byblos nous dit : « Le messager du roi d'Acre (*Ak-ka*) est plus considéré que mon messager! » (88, 46s.). On voit par ce passage que la ville était sous la domination d'un roi. Elle se comparait à la ville de *Ma-ag-da-li*, une *Medjdel* du pays d'Égypte : « Vois! *Ak-ka* est comme *Ma-ag-da-li* au pays d'Égypte! » (234, 28 ss.). Nous possédons des lettres de son prince *Zu-ra-ta* (232) et de *Za-ta-at-na* ou *Zi-ta-at-na* (233-235), qui n'est autre que le *Šu-ta-at-na* mentionné précédemment. A la suite de *ʿA-ka* la liste de Thoutmosis III mentionne *Ru-ša-qd-š* que Müller restitue très bien ראש־קדוש « le sommet (tête) saint ». Selon nous, il s'agit de la montagne du Carmel, dont le nom nous est conservé comme second élément dans *Gin-ti-ki-ir-mi-il* de la lettre 288, 26 et de la lettre 289, 18. Nous verrons plus loin la localisation de cette ville. Entre la tour de Straton (Césarée) et Jaffa, Strabon signale une grande forêt. Peut-être est-ce en cet endroit qu'il faut localiser le pays de *Za-al-ḫi*, mentionné avec la ville de *U-ga-ri-te* : « Puisque le roi, mon seigneur, a écrit au sujet du bois *urkarinnu*, c'est des pays de *Za-al-ḫi* et de la ville de *U-ga-ri-te* qu'on le retire, or je ne puis envoyer mes vaisseaux à ces endroits, car Azirou m'est hostile et tous les gouverneurs sont d'accord avec lui » (126, 4). Dans la lettre 241,

(1) Lagrange, ÉRS², p. 416, n. 4.
(2) Liv. XVI, chap. II, 24.

nous voyons figurer un prince de *Ša-ru-na* (241, 4). Cette ville n'est autre que *Sa-ru-na* de la liste de Thoutmosis III (n° 21), שָׁרוֹן de la Bible, aujourd'hui *Sarona*. Elle est suivie de *Tu-by* dans la liste de Thoutmosis III (n° 21). Cette dernière doit être probablement identifiée avec *Du-bu* de la lettre 205, 3. Ce fait écarte la lecture *Gub-bu*, qu'autoriserait le jeu du syllabaire cunéiforme. Toute cette région faisait partie des pays de Jaffa, *mâtâti Ia-pu* (138, 85), dont le centre était la ville de Jaffa, écrite *Ia-pu* (138, 85; 294, 20; 296, 23) ou *Ia-a-pu* (138,6). C'est *Ya-pu* de la liste de Thoutmosis III (n° 62), יָפוֹ de la Bible. Elle était pour le centre de la côte cananéenne ce que Sidon et Tyr étaient au nord, ce que Gaza était au sud. C'est pourquoi Iaḫtiri écrit au Pharaon : « que le roi, mon seigneur, demande à son préfet comme je garde la grand'porte de Gaza (*Az-za-ti*) et la grand'porte de Jaffa (*Ia-pu*) » (296, 30 ss.). Avant *Ya-pu* la liste de Thoutmosis III mentionne une *Ma'ḫasa* qui a été identifiée par Conder et Tomkins avec le *Khirbet-el-Maghazûn* à quinze milles au nord-est de Jaffa. C'est cette *Ma'ḫasa* que nous reconnaissons, avec Clauss, dans *Mu-uḫ-ḫa-zi* de la lettre 298, 25. C'est Iapaḫi de Gézer (*Ga-az-ri*) qui se plaint de ce que son frère cadet l'a trahi pour pénétrer dans *Mu-uḫ-ḫa-zi* et épouser le parti des ennemis. Avant *Ma'ḫasa*, la liste de Thoutmosis III a une ville de *Ya-ra-ṣa* dans laquelle il est facile de reconnaître *Iu-ur-ṣa* qui figure dans les lettres 314, 4; 315, 3. Nous arrivons enfin au pays qui devait être plus tard occupé par les Philistins. C'est d'abord Askalon, אַשְׁקְלוֹן de la Bible, qui s'écrit *Aš-qa-lu-na* (287, 14; 320, 6; 321, 6; 322, 5). Elle est dénoncée par Abdi-ḫiba de Jérusalem pour avoir fourni des munitions aux ennemis, ainsi que Gézer (*Gaz-ri*) et Lakis (*La-ki-si*) : 287, 14 ss. On possède, d'ailleurs, sept lettres de son prince *Wi-id-ia* au roi d'Égypte (320-326) dans lesquelles on voit qu'il était chargé d'approvisionner les guerriers qui venaient d'Égypte vers le pays de Canaan et d'Amourrou. Au sud se trouvait le port de Gaza, עַזָּה de la Bible, tantôt écrit *Ḫa-za-ti* (289, 17, 33, 40), tantôt *Az-za-ti* (296, 32). La ville était bien placée pour intercepter les renforts envoyés aux cités de la Palestine. Aussi Abdi-ḫiba de Jérusalem s'en plaint amèrement : « Les hommes de garnison que tu as envoyés sous la main de *Ḫa-ia*, le fils de *Mi-ia-ri-e*, *Ad-da-ia* les a pris et placés dans sa maison à Gaza (*Ḫa-za-ti*), puis il a envoyé vingt hommes au pays d'Égypte. Que le roi sache donc qu'il n'y pas d'hommes de garnison du roi avec moi ! » (289, 30 ss.). Nous avons vu plus haut que Gaza (*Az-za-ti*) commandait la côte au sud, comme Jaffa (*Ia-pu*) au centre (296, 30 ss.).

Si nous pénétrons maintenant dans l'intérieur du pays, nous rencontrons au sud les villes du pays de *Ga-ri* (256, 23). Dans une lettre de *Mu-ut-Ba'lu*, nous lisons les lignes suivantes : « A présent sont hostiles toutes les villes du pays de *Ga-ri*, à savoir *U-du-mu*, *A-du-ri*, *A-ra-ru*, *Me-iš-tú*, *Ma-ag-da-lim Ḫi-ni-a-na-bi*, *Za-ar-ki*; sont prises *Ḫa-wi-ni*, *Ia-bi-ši-ba* » (256, 22 ss.). Cette même lettre mentionne la ville de *Aš-tar-ti* (256, 20). Clauss, identifiant celle-ci avec עַשְׁתָּרוֹת, a cru pouvoir reprendre une suggestion de Niebuhr suivant laquelle le pays de *Ga-ri* représenterait le *Ghôr*, la plaine du Jourdain. Rien ne prouve, d'abord, que cette ville de *Aš-tar-ti* fasse partie du pays de *Ga-ri*. En outre, s'il s'agissait du *Ghôr*, la transcription aurait été *Ḫa-ri* d'après la phonétique courante. Pour *Ia-bi-ši* que Clauss identifie avec יָבֵשׁ, il faut remarquer que le nom est *Ia-bi-ši-ba* ou, moins probablement, *Ia-bi-ši-ma* (256, 28). Steuernagel (1) a été beaucoup plus avisé en situant le pays de *Ga-ri* dans le Négeb, d'après les identifications des villes. Il compare très justement *A-du-ri* (256, 24) avec la ville de אֲדוֹרַיִם (I Chr. XI, 9), aujourd'hui *Dûrâ* à l'ouest d'Hébron. Clauss en est réduit à אֶדְרֶעִי, aujourd'hui *Der'ât* dans la Transjordane. La ville de *A-ra-ru* (256, 25) s'identifie sans difficulté avec עֲרוֹעֵר de I Sam. XXX, 28, aujourd'hui *'Ar'âra* au sud du *Wâdî-el-Milḥ*. Dans *U-du-mu* (256, 24) Steuernagel a reconnu דּוּמָה de Jos. XV, 52, aujourd'hui *Ed-dôme* au sud de *Dûrâ*. Clauss propose *Dâmije*, l'ancienne אֲדָמָה (Jos. XIX, 36), à l'ouest du lac de Tibériade. Pas plus que *Der'ât* de tantôt, *Dâmije* ne peut être considérée comme faisant partie du *Ghôr*. Il est facile de voir que *Ḫi-ni-a-na-bi* (256, 26) tient la place d'un עֵין־עֲנָב qui peut s'identifier avec עֲנָב de Jos. XI, 21, aujourd'hui *'Anâb* au sud-ouest de *Ed-dôme*. La ville de *Ma-ag-da-lim* correspond ici à מִגְדַּל־גָּד de Jos. XV, 37, connue dans l'Onomasticon sous le nom de Μαγδαλά. On peut l'identifier avec *El-Medjâdil* au nord-ouest de *'Anâb*. A l'est de *El-Medjâdil* se trouve le *Khirbet-umm-baghle*. Or la ville de *Bi-ḫi-ši* (256, 8, 13, 34), dont *Bi-ši* (250, 37) n'est probablement qu'une écriture défectueuse, peut se lire tout aussi bien *Bi-ḫi-lim*. La lecture *Bi-ḫi-lim* nous permet de voir dans *Baghle* un souvenir de *Biḫli*, puisque le *ḫ* est la lettre employée pour غ. Nous proposerons encore de localiser *Ḫa-wi-ni* (256, 28), qui est aussi une ville du *Ga-ri*, à *Ghuwên* au sud-ouest de Maon. Quant à *Za-ar-ki* (256, 27) qui pouvait se prononcer *Sarki*, peut-être le souvenir s'en est-il con-

(1) *Einwanderung...*, p. 120.

servé dans le *Bîr-eš-Šarqî* à mi-chemin entre Maon et la mer Morte. Il nous reste *Ia-bi-ši-ma* ou *Ia-bi-ši-ba* (256, 28) et *Me-iš-tú* (256, 25) que nous ne savons où localiser.

Entre ce pays de *Ga-ri* et la côte se trouve la ville de Lakis, לָכִישׁ de la plaine de Juda, ancienne ville royale de Canaan. On l'écrit *La-ki-ša* (328, 5; 329, 6), *La-ki-ši* (335, 10, 16) et *La-ki-si* (287, 15; 288, 43). Elle est dénoncée avec Gézer (*Gaz-ri*) et Ascalon (*Aš-qa-lu-na*) dans une lettre d'Abdi-ḫiba de Jérusalem (287, 14 ss.). Nous avons des lettres de deux princes de Lakis, *Iabni-ilu* et *Zimridi* (328-329), et probablement aussi d'un troisième, *Šipti-Ba'lu* (330-332). La ville était située au *Tell-el-Ḥesy* entre Gaza et Beit-Djebrin. Non loin de là doit se chercher la ville de *Zi-lu-ú* (probablement un rocher, סֶלַע), qui est mentionnée avant et après Lakis dans une lettre d'Abdi-ḫiba (288, 42, 46). Cette même Lakis inquiétait la ville de *Zu-uḫ-ra* (344, 3; 335, 3) qui, par conséquent, ne devait pas être très éloignée. La lettre 319, écrite par le prince de *Aḫ-ti-áš-na*, a la même rédaction que celles du prince d'Ascalon (320 ss.), ce qui porte à chercher *Aḫ-ti-áš-na* dans le voisinage de cette ville. On lisait autrefois *Gim-ti-aš-na*, mais Knudtzon reconnaît *Aḫ* comme première syllabe. Il lit *Aḫ-ti-rum-na*, mais on sait que le signe *rum* a aussi la valeur *áš*. Nous reconnaissons dans *áš-na* l'une des deux אַשְׁנָה mentionnées dans Jos. xv, 33, 43. Celle de Jos. xv, 43, qui est dans le voisinage de מָרֵאשָׁה et de נְצִיב (l'une et l'autre aux environs de Beit-Djebrin), est tout indiquée. Peut-être alors le premier élément *aḫ-ti* n'est-il que אחת « l'une, la première (Ašnâ) ». Dans la lettre 335, 16 ss., on a : « Lakis (*La-ki-ši*) est hostile et la ville de *Mu-uḫ-ra-aš-ti* est prise (?) ». Nous sommes donc invités à chercher *Mu-uḫ-ra-aš-ti* aux environs de Lakis. Nul doute que nous n'ayons affaire à מוֹרֶשֶׁת גַּת de Mich. I, 14, qui doit se trouver non loin de מָרֵאשָׁה (près de Beit-Djebrin), si même elle ne s'identifie pas avec elle. L'Onomasticon signale Μωραθει, patrie du prophète Michée, à l'orient d'Éleuthéropolis (Beit-Djebrin) (1). En continuant vers l'est nous trouvons le *Khirbet-Kîlâ* qui représente la קְעִילָה de la tribu de Juda, connue dans l'Onomasticon sous le nom de Κηλα à l'est d'Éleuthéropolis (2). Nous retrouvons cette ville, écrite *Ki-el-te* (279, 12; 280, 11, 18) ou *Ki-il-ti* (289, 28; 290, 10, 18). La vocalisation en *ê* à l'intérieur du mot accuse la chute d'un ע, ce qui ne laisse pas de doute sur l'équivalence *Kêlti*, קעילה (3). Il est intéressant

(1) Onomasticon (éd. Klostermann), p. 134.
(2) *Ibid.*, p. 114.
(3) Le ק est souvent rendu par *k* dans ces lettres.

de voir qu'Abdi-ḫiba de Jérusalem avait jeté les yeux sur la ville et s'en était emparé au détriment de *Šu-wa-ar-da-ta* qui finit par l'en expulser (280). Il est vrai que Abdi-ḫiba ne se gênera pas pour dénoncer *Šu-wa-ar-da-ta* comme un usurpateur (290, 10, 18). Nous possédons les lettres dans lesquelles les deux princes se dénoncent mutuellement.

En remontant directement au nord et en dépassant Beit-Nettîf, nous arrivons à *Zânû'a*, anciennement זָנוֹחַ de la tribu de Juda. Peut-être pourrait-on y localiser la ville de *Zu-nu* (220, 3), qui n'a pas d'autre mention et sur l'emplacement de laquelle on ne peut rien tirer de la lettre où elle figure. Au nord nous rencontrons *Ṣar'a*, l'ancienne צָרְעָה. Nous voyons que « les SA-GAZ ont envoyé à *A-ia-lu-na* et à *Ṣa-ar-ḫa* » (273, 18 ss.). Cette *Ṣarḫa* est bien la צָרְעָה biblique, la localité actuelle de *Ṣar'a*. Quant à *A-ia-lu-na* qui est écrite aussi *Ia-lu-na* (287, 57), il est facile d'y reconnaître *Ai-yw-lw-n* des documents égyptiens (1), אַיָּלוֹן de la Bible, aujourd'hui *Iâlo* près d'Amwas. D'après I Chr. II, 54, les gens de la ville de מְנֻחֹת (mentionnée dans I Chr. VIII, 6) sont voisins des gens de צָרְעָה. Or dans la lettre 292, *Addu-dâni* se plaint de ce que *Ma-a-ia* lui a repris une ville du nom de *Ma-an-ḫa-te* (292, 30). C'est cette ville qui nous est conservée dans מְנֻחֹת et nous n'hésitons pas à reconnaître, avec Clauss, une survivance du nom dans le *Wâdî-el-Menâḫ* à l'ouest et au sud de *Aïn-Šems*. Les lettres 273 et 274 sont envoyées par une princesse, *Ba'alat-nêšê*, qui se plaint d'abord de ce que les SA-GAZ ont fait une démonstration contre *A-ia-lu-na* et *Ṣa-ar-ḫa* (cf. sup.), puis finalement déplore la prise de *Ṣa-bu-ma* (274, 15 s.). C'est donc encore dans la région qu'on cherchera *Ṣa-bu-ma* et peut-être, en lisant *Ṣa-pu-ma*, à *Tell-eṣ-ṣâfiye*. Clauss la cherche dans la vallée des צְבֹעִים, aujourd'hui *Wâdî-abû-dabâ'*, affluent du *Wâdî-Qelt*.

Au nord-ouest de *Ṣa-ar-ḫa* nous atteignons la ville célèbre de Gézer (גֶּזֶר), écrite *Gaz-ri* (253, 22; 254, 22; 287, 14; 292, 43; 299, 4; 300, 5) ou *Ga-az-ri* (290, 8; 298, 5). Elle formait le centre d'un pays qu'on appelait le pays de *Gaz-ri* (287, 14). Le terrible envahisseur *La-ba-ia* s'accuse en ces termes : « Mon péché consiste en ce que je suis entré à Gézer (*Gaz-ri*) » (253, 18 ss.; 254, 20 ss.). Nous avons vu déjà que Gézer était dénoncée avec Ascalon et Lakis dans une lettre d'Abdi-ḫiba (287, 14 ss.). Elle figure avec *Ma-an-ḫa-te* dans la lettre d'*Addu-dâni* (292, 30, 43), ce qui confirme la localisation proposée plus haut

(1) Müller, *Asien und Europa*, p. 166 s.

pour cette ville. Dans la liste de Thoutmosis III (n° 104) figure la ville de *Qa-ṣï-ru* ou *Qa-ṣï-ra* qui n'est autre que Gazri, Gézer. Aussitôt après, la liste mentionne (n° 105) une ville de *Ra-ba-tu*. Or Abdi-ḫiba écrit : « Vois *Mil-ki-lim* et *Ta-gi :* la chose qu'ils ont faite est celle-ci : Après qu'ils ont pris la ville de *Ru-bu-da*, voici (qu'ils cherchent à prendre) Jérusalem! » (289, 11 ss.). Cette ville de *Ru-bu-da*, écrite *Ru-bu-te*, se retrouve dans la lettre 290, 11, où elle est mentionnée immédiatement après Gézer (*Ga-az-ri*), *Gi-im-ti* et *Ki-il-ti*. Cette *Ru-bu-da* ou *Ru-bu-te* est bien la *Ra-ba-tu* de Thoutmosis III. Zimmern a proposé de l'identifier avec רִבָּה qui, d'après Jos. xv, 60, doit se trouver dans le voisinage de Qiriath-ie'arim (Abou-ghoš). C'est encore dans ces parages que nous chercherons *Gi-im-ti* (290, 9), une Gath quelconque. Nous serions porté à identifier cette *Gi-im-ti* avec *Gam-ti-e-ti* (forme plurielle) (1) de la lettre 295, rev. 7. Nous voyons, en effet, que cette *Gam-ti-e-ti* doit être, elle aussi, dans le voisinage de Gézer, puisque l'expéditeur de la lettre 295 demande des secours pour garder *Gam-ti-e-ti* et qu'il se plaint (292, 43) que Gézer (*Ga-az-ri*) n'a pu résister. La *Kn-ti-w-ta* de Thoutmosis III (n° 93) n'est autre probablement que *Gam-ti-e-ti*, et un rapprochement s'impose avec גִּתַּיִם de la tribu de Benjamin.

Le centre le plus important de la région était Jérusalem, toujours écrite *U-ru-sa-lim*. Les lettres 265-290 émanent de son prince Abdi-ḫiba, qui avait été directement introuisé par le Pharaon : « Ce n'est ni mon père ni ma mère qui m'ont mis en cet endroit : la main puissante du roi m'a fait entrer dans la maison de mon père » (286, 9 ss.). C'est lui qui dénonce Ascalon, Gézer, Lakis, ainsi que *Šu-wa-ar-da-ta* de *Ki-il-ti* (קְעִילָה) et son allié *Milki-ilu*. Il joue dans l'intérieur le rôle de Rib-Addi à Byblos : « Que le roi songe à son pays! Le pays du roi est en ruines : on me prend tout, on me fait la guerre! Jusqu'aux pays de *Še-e-ri* (שֵׂעִיר); jusqu'aux pays de *Gin-ti-ki-ir-mi-il* (Gath du Carmel), c'en est fait (*šal-mu*) de tous les gouverneurs et on est hostile contre moi! » (288, 24 ss.). On voit que Jérusalem est la ville centrale, d'où arrivent les nouvelles intéressant le pays tout entier. Dans la lettre 290, 16, Abdi-ḫiba signale « une ville du pays de *U-ru-salim*, dont le nom est *Bît* (*ilu*) *Nin-ib* ». La mention du dieu sumérien *Nin-ib* serait plus qu'étonnante et Knudtzon reconnaît que *Nin-ib* peut être une écriture idéographique. Or l'idéogramme *Nin-ib* peut s'employer pour la déesse *An-tum* (2),

(1) Ainsi serait exclue une lecture *Mat-ti-e-ti*.
(2) *Cuneiform texts...*, XXIV, Pl. I, 5.

la parèdre du dieu Anou. Nous lisons *Bît-Antu*, ce qui nous donne בֵּית־עֲנַת. Il va sans dire que nous ne pouvons identifier avec בֵּית־עֲנָת de la tribu de Nephtali, pas plus qu'avec בֵּית־עֲנוֹת au sud d'Hébron. La ville de עֲנָתוֹת aujourd'hui *ʿAnâtâ* au nord de Jérusalem, à très peu de distance, convient à la fois et comme nom et comme position. Dans une autre lettre (289, 23) Abdi-ḫiba parle du pays de *Ša-ak-mi* dans lequel se reconnaît la ville de שְׁכֶם, la *Sa-ka-ma* du Papyrus Anastasi (1), qui s'élevait sur l'emplacement de la *Nâbulus* actuelle.

Nous avons vu que, pour marquer les limites extrêmes de la région, le même Abdi-ḫiba emploie l'expression « jusqu'aux pays de *Še-e-ri*, jusqu'à la ville de *Gin-ti-ki-ir-mi-il* » (288, 26). Ces pays de *Še-e-ri* (2) sont le territoire édomite de שֵׂעִיר, limite sud de la Palestine, ce qui nous porte à chercher au nord la ville de *Gin-ti-ki-ir-mi-il* l'autre point de comparaison. Buhl a songé à la ville de כַּרְמֶל au sud d'Hébron. Mais *ki-ir-mi-il*, qui distingue une ville d'une autre, doit être un nom de pays, de fleuve ou de montagne. Nul doute que nous n'ayons ici la montagne de כַּרְמֶל. La liste de Thoutmosis III mentionne une *Kentw* immédiatement après *Ḫa-bi-ṣa* (nos 69, 70). Cette *Ḫa-bi-ṣa* se localise à *Ḫubbêze* sur le flanc ouest du Carmel. En outre Pline (3) mentionne une ville de Getta tout près du Carmel. Cette *Gin-ti-ki-ir-mi-il* est appelée simplement *Gin-ti* dans la lettre 289, 19, où nous voyons que ses habitants sont déportés à *Bît-sa-a-ni*. Celle-ci est évidemment בֵּית־שָׁאָן ou בֵּית־שָׁן, aujourd'hui *Bêsân*, l'ancienne Scythopolis.

Sur le flanc oriental du Carmel, la ville de Megiddo (מְגִדּוֹ), écrite *Ma-gid-da* (234, 19; 242, 4), *Ma-gi-id-da* (244, 25), *Ma-ki-da* (243, 11), *Ma-kid-da* (244, 42; 245, 26); puis Taʿannak (תַּעְנָךְ) qui se retrouve dans *Ta-aḫ-n[u-k]a* de la lettre 248, 14 (cf. la prononciation actuelle *Taʿannuk*). La ville de *Gi-ti-ri-mu-ni-ma* (250, 46) ne peut s'identifier avec la גַּת־רִמּוֹן de la tribu de Dan (trop au nord), car elle est mentionnée immédiatement après *Šu-na-ma* (250, 43) et *Ḫa-ra-bu* (250, 44). Or *Šu-na-ma*, qui est *Ša-na-ma* de la liste de Thoutmosis III (n° 38), n'est autre que שׁוּנֵם, aujourd'hui *Sûlam*, sur le flanc sud du petit Hermon. Quant à *Ḫa-ra-bu*, on peut le localiser au sud de *Djenîn*, à *ʿArrâbe*. Notre *Gi-ti-ri-mu-ni-ma* pourrait être alors iden-

(1) Cité dans W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 394.
(2) La voyelle *e* accuse la disparition d'un ע.
(3) *Histoire naturelle*, V, 17.

tifié avec *Rummâne* non loin de *Ta'annuk*, à l'occident. D'après la lettre 250, 17, 21, comparée avec 250, 43 ss., ces cités font partie du pays de *Gi-na* qui n'est autre que la Γωαία de Josèphe (*Ant.* XX, VI, 1; *Bell. jud.*, III, III, 4), aujourd'hui *Djenîn*. Quant à *Bur-ku-na* qui appartient à la même région (250, 43), on peut y voir la *B(e)-ra-q(e)-na* de la liste de Thoutmosis III (n° 117) et l'identifier sans difficulté avec *Burqîn* à l'occident de *Djenîn*, tout près de cette dernière. Non loin du pays de *Gi-na* se trouvait encore une Gath : *Gi-ti-pa-da-al-la* (250, 12).

Si nous passons maintenant en Galilée, nous devons trouver une ville de *Ša-am-ḫu-na* (225, 4) dont le prince *Šamu-adda* n'est autre, comme l'a reconnu Clauss, que *Šum-adda* qui, d'après la lettre 8, 18, s'entendait avec le prince d'Akka (Saint-Jean-d'Acre) pour dévaliser les marchands de Bourrabourias. L'identification avec la Σιμωνίας de Josèphe (*Vit.* 24), aujourd'hui *Semûniye* à l'ouest de Nazareth, est très satisfaisante (1). C'est à *Ḫi-in-na-tu-ni* que *Šum-adda* et son complice ont exécuté leur coup de main (8, 17). Cette ville de *Ḫi-in-na-tu-ni* qui reparaît sous la forme *Ḫi-na-tu-na* dans la lettre 245, 32, n'est autre que חִנָּתוֹן de la tribu de Zabulon, qu'on identifie généralement avec *Kafr-'Anân* au sud-ouest de Safed. Dans le pays réservé à la tribu d'Aser nous aurons la ville de *Qa-nu-ú* (204, 4) qui deviendra קָנָה, aujourd'hui *Qânâ* au sud-est de Tyr. Aux environs se trouvent *Ša-aš-ḫi-mi* (203, 4) et *Na-zi-ba* (206, 4), dont les princes emploient des formules épistolaires identiques. Pour *Ša-aš-ḫi-mi*, Müller a comparé l'égyptien *Ašwšḫn* de la liste de Thoutmosis III (n° 58) et identifié avec שַׁחֲצִים de la tribu d'Issachar. Nous ne croyons pas qu'il faille tant s'écarter du voisinage de *Qânâ*. Quant à *Na-zi-ba*, c'est probablement la ville de קִרְיַת־נְצִיב, supposée par *Qrti-nṣna* dans la liste de Thoutmosis III (n° 11), où elle figure avant *Ma-ra-ma* (מֵרוֹם). C'est encore non loin de *Qânâ* qu'il faut, selon nous, placer la ville de *Mu-ši-ḫu-na* (182, 2; 183, 4; 184, 4), en l'identifiant avec *Ma-sa-ḫa* qui précède *Qanâ* dans la liste de Thoutmosis III (n° 25). D'après la formule de la lettre 201, comparée avec les lettres qui suivent, c'est encore du côté de *Qânâ* qu'il faudrait chercher la ville de *Zi-ri-ba-ša-ni* (201, 4). Le premier élément du nom se retrouve dans la ville de צֵר de la tribu de Nephtali. (*A suivre.*)

Jérusalem, le 2 août 1908. Fr. P. Dhorme.

(1) Le rapprochement entre *Ša-am-ḫu-na* et שִׁמְעוֹן est purement matériel.

JÉRUSALEM D'APRÈS LA LETTRE D'ARISTÉE

La lettre d'Aristée à Philocrate son frère : ce titre seul concrétise pour tout le monde la légende primitive concernant l'origine de la Bible grecque. On a aussitôt en mémoire l'ambassade royale égyptienne députée au grand prêtre Éléazar à Jérusalem, l'envoi de soixante-douze maîtres juifs à Alexandrie, l'admiration excitée par le déploiement de leur inépuisable sagesse au cours des festins préliminaires, enfin leur traduction de la Loi accomplie en soixante-douze jours. Il manque seulement à ce thème les cellules isolées et le prodige de l'inspiration divine : le raisonnement de saint Augustin fera plus tard intervenir l'inspiration, mais de bonne heure les cellules avaient été imaginées par un menteur anonyme dont saint Jérôme paraît regretter de ne pouvoir fustiger la mémoire (1).

Ceux qui ont lu d'un peu plus près ce singulier document n'ont pu manquer de s'apercevoir, avec M. Schürer (2), que cet objet apparent de la Lettre dissimule un tout autre but. L'excellent Aristée a manifestement en vue un panégyrique très convaincu et très chaud du judaïsme, des Juifs et de la Judée; l'histoire de la Version des Livres Saints ne lui fournit qu'une trame commode pour insérer, au besoin pour broder tout ce que son expérience, ses souvenirs, son enthousiasme et sa rhétorique pourront lui suggérer de mieux à la louange des siens. Car Aristée est de race juive et malgré tout le soin qu'il s'est donné de poser en Égyptien païen, malgré tout le souci qu'il a d'admirer et de glorifier en homme du dehors, il ne tient pourtant pas si strictement son rôle que l'artiste ne transparaisse par quelque fente du masque. Il y a beau temps que la critique historique a discerné le personnage authentique et s'est attachée à redresser en conséquence les appréciations qui émaillent son discours apologétique.

(1) S. Augustin, *De civit. Dei*, l. xviii, c. 42 s. S. Jérôme, *Praef. in Gen.* : « *Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit.*

(2) *Geschichte des jüd. Volkes...*, III³, pp. 466-73; voir 468 surtout. Le pseudo-Aristée était jugé dans le même sens dès 1875 par Freudenthal, *Hellenistische Studien*, p. 162 ss.

Mais tout ne se présente évidemment pas avec la même physionomie dans cet habile pastiche. Entre les fastidieux aphorismes développés par les soixante-douze maîtres palestiniens à la table où Ptolémée se plaît à les retenir longtemps et la description des présents que le monarque égyptien a fait porter à Éléazar, il peut y avoir la plus grande différence au point de vue de l'exactitude et de la réalité. Tout autre encore doit être le caractère du récit quand Aristée décrit ce qu'il a pu voir au cours de son ambassade à Jérusalem et quand il fait part de son appréciation personnelle sur le choix des traducteurs, ou esquisse la législation judaïque sous forme d'un résumé d'entretien avec Éléazar. Cette distinction entre un faux littéraire et les éléments objectifs parfois très précis englobés dans sa composition est trop évidente pour qu'il soit à propos de la justifier à frais nouveaux. D'excellents critiques se sont appliqués déjà sur la Lettre d'Aristée à cette dissection préalable et nécessaire des éléments mis en œuvre. Les uns ont montré en cet audacieux pseudépigraphiste un érudit admirablement au fait de l'histoire, des usages, de la langue d'Égypte sous les premiers Lagides (1). Les autres lui ont cherché des sources écrites pour les informations concernant la Judée et le judaïsme (2). Tous s'accordent à peu près aujourd'hui sur ce point que le document mérite beaucoup mieux que le dédain sévère et naïf du vieil éditeur Hody, qui rejetait l'opuscule en bloc *tanquam fœtum suppositi-tium* (3). Une conséquence à coup sûr très secondaire, mais une conséquence très intéressante des trouvailles de papyrus araméens à Éléphantine, va être de justifier brillamment la perspective historique générale impliquée par la Lettre d'Aristée. Cette Lettre suppose en effet qu'au moins dès le début du IIIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire sous les premiers Ptolémées, existait en Égypte une importante

(1) Cette réhabilitation d'Aristée a été surtout le fait d'un des premiers éditeurs critiques de la Lettre, M. Schmidt, dans l'*Archiv für wis. Erforschung des A. T.* de Merx (I, 244 ss.). Elle a été précisée avec énergie par M. Lumbroso, qui s'est attaché en divers travaux à montrer combien Aristée se révélait au courant des usages et de la langue en vigueur à la cour des Lagides. On trouvera la bibliographie importante dans Schürer, *op. l.*, p. 470 ss., ou dans Susemihl, *Geschichte der griech. Litter. in der Alexandrinerzeit*, II, 608. Les récentes découvertes papyrologiques permettraient de pousser plus avant dans cette voie.

(2) En particulier M. P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, p. 1 ss. dans le recueil de Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments*, t. II, traduction allemande précédée d'une introduction critique. M. W. s'estime en droit de faire dériver littérairement Aristée d'Hécatée d'Abdère, surtout en ce qui concerne la Palestine. On verra plus loin ce que vaut cette opinion, adoptée telle quelle par divers savants.

(3) H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et latina Vulgata*, Oxford, 1705, préface; cit. d'après Abrahams, *The jewish Quart. Review*, XIV, p. 329.

Diaspora juive jouissant d'un crédit notable même à la cour. Il n'y a guère plus de dix ans qu'un spécialiste aussi qualifié que Willrich se croyait autorisé à nier le fait (1). Son assertion imprudente était dès lors en opposition avec les données des papyrus. Il n'en reste aujourd'hui plus rien, depuis que les textes araméens de Syène ont établi l'existence, en cette localité au moins, d'une colonie juive à une date aussi reculée que la première moitié du ve siècle (2).

Le Juif d'époque ultérieure qui s'est affublé d'un personnage égyptien païen au nom d'Aristée apparaît donc de plus en plus comme un écrivain soigneux dans ses informations et remarquablement disert. Un des passages de sa composition qui ont le plus chance de reproduire des données positives est sans contredit la description sommaire de la Judée et de Jérusalem en particulier. Un tableau fantaisiste de ces réalités si faciles à contrôler eût manifestement compromis le but que poursuivait Aristée. Il voulait tout louer des Juifs et tout faire admirer chez eux par les Égyptiens, même le pays et sa capitale. Or décrire ce pays et cette capitale sous des couleurs de rêve et avec une liberté de fabuliste, c'eût été courir de gaîté de cœur au-devant des plus vulgaires démentis. Il y avait trop de relations entre l'Égypte et la Palestine pour que beaucoup d'Égyptiens n'aient pas du moins quelque notion de Jérusalem, ou des plaines et des villes du littoral. Les présenter sous un jour faux n'était-ce pas donner à entendre que tout le reste du livre était à l'avenant? L'habile homme qui a su donner à son pastiche la couleur voulue pour l'époque où il prétend situer des faits ne pouvait donc guère se dispenser de se documenter sur la Palestine et Jérusalem avant d'en parler.

Un moyen simple de se documenter là-dessus était de compulser les descriptions déjà en cours. Un moyen plus simple encore et beaucoup meilleur était de visiter les lieux. Quand notre Aristée se dit lui-même envoyé à Jérusalem à titre d'ambassadeur royal en compagnie du chef des gardes du corps, Andréas, il tient son rôle fictif; quand il affirme seulement avoir vu la capitale juive, son Temple et sa forteresse, on ne saisit rien qui puisse s'opposer a priori à l'exactitude d'une telle assertion. En bon Juif de la Diaspora, ce Juif égyptien aurait simplement réalisé quelque jour son pèlerinage à travers la Terre promise et vénéré le sanctuaire par excellence. Les souvenirs et les impressions rapportés du saint voyage devenaient le plus naturellement du monde des éléments heureux de précision et de couleur lo-

(1) Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, p. 36.

(2) Voy. Lagrange, *Les papyrus araméens d'Éléphantine; RB.*, 1907, pp. 258-71: *Les nouveaux papyrus d'Eléphantine; RB.*, 1908, pp. 325-49.

cale dans le petit roman apologétique composé plus tard à l'usage des Égyptiens. Une description de Jérusalem vue par un visiteur aussi cultivé, aussi attentif à enregistrer que se révèle Aristée, c'est pour les topographes une aubaine en vérité tout à fait excellente. Aussi y a-t-il d'abord quelque surprise à constater combien peu ce document a été exploité, alors que le moindre texte de la Bible et de Josèphe a été cent fois récité, pressé, torturé pour servir d'appui à telle ou telle localisation d'Acra par exemple, ou au développement des remparts successifs.

Une telle négligence de la part des spécialistes pouvait tenir largement à deux causes : incertitude au sujet de la date du document, difficulté de s'en procurer un texte sûr. Depuis 1900 l'un au moins de ces prétextes ne vaut plus. Deux éditions critiques ont paru en même temps, préparées indépendamment l'une de l'autre par des savants d'une compétence reconnue (1). Si leur collation diligente de nombreux manuscrits n'a pu aboutir encore, ils le reconnaissent tout les premiers, à reconstituer un texte limpide partout et absolument définitif, elle a fourni une recension solide, utilisable en toute sécurité.

La difficulté de date subsiste, pas tellement insoluble toutefois qu'on l'estimerait de prime abord en s'apercevant de la variété des solutions proposées. Sans aucune prétention à indiquer les plus extrêmes notes de cette gamme chronologique, on peut citer l'an 250 av. J.-C. et l'an 37 après (2) comme limites générales dans lesquelles Aristée est mû par les savants. Décompte fait, comme de juste, des dates capricieuses ou proposées au petit bonheur sur n'importe quel indice de détail, l'intervalle de trois siècles se trouve réduit à un siècle tout au plus, entre 200 environ et 100 av. J.-C. Schürer a discuté naguère, avec son érudition et son acribie magistrales, les hypothèses qui méritaient d'être prises en considération. Il s'est arrêté à la conclusion pour lui « presque certaine que le document n'a pas été composé plus tard que vers 200 à peu près avant J.-C. (3) ». Les motifs qui ont entraîné sa conviction demeurent tous valables contre les arguments de Wendland qui abaisserait volontiers la composition vers

(1) M. P. Wendland en Allemagne et M. H. St. J. Thackeray en Angleterre. La première fait partie de la *Bibliotheca script. gr. et roman.* de Teubner, avec le titre *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis.* Le labeur de collation avait été entrepris par L. Mendelssohn, interrompu par la mort. Wendland a repris et utilisé ses fiches. L'éd. de Thackeray a paru en appendice de Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 499 ss.

(2) M. Wilson indique « circa B. C. 250 » dans sa préface au vol. XI des *Palestine Pilgrims' Texts.* M. Graetz au contraire admettrait les dernières années du règne de Tibère.

(3) Schürer, *Geschichte...*, III, 468 ss. ; cf. Susemihl, *op. l.*, II, 606, n. 10.

la fin de la période hasmonéenne, entre 96 et 63, plus près néanmoins de 96, à la suite des conquêtes d'Alexandre Jannée (1). M. Thackeray, beaucoup moins précis à ce sujet, semble parler en général de l'époque des Ptolémées (2), ce qui équivaut à ne pas assigner de date en laissant le choix errer sur trois siècles d'intervalle.

Dans une critique assez serrée M. I. Abrahams (3) éliminait naguère tous les arguments invoqués à l'appui d'une date postérieure au début de la dynastie macchabéenne. Sa conclusion coïncide avec celle de Schürer, en ce sens qu'il estime la Lettre antérieure à la domination syrienne en Judée, ce qui reporte naturellement aux abords de l'an 200. Les conditions politiques et religieuses dans la Judée à cette époque s'harmonisent en effet au mieux avec les exigences du document; tout au plus pourrait-on s'étonner qu'un faussaire ait eu l'audace d'inventer au début du second siècle une légende aussi brillante à propos d'un fait vieux à peine d'un demi-siècle, car de nombreux indices tendent à fixer vers le milieu du IIIe siècle l'origine de la Version grecque. Cinquante ans représentent certainement, pour qui veut bien se placer dans le cadre historique de ces faits, tout l'intervalle nécessaire à la naissance et au développement d'une légende : en beaucoup moins d'années l'observateur attentif peut voir, en Orient surtout, une légende surgir toute *documentée* du cerveau d'un faussaire peu scrupuleux. Si l'on songe d'ailleurs combien il est facile de dilater cet intervalle d'un demi-siècle à trois quarts de siècle en faisant dater les LXX des premières années de Ptolémée Philadelphe, ou en abaissant à 190, voire à 180 la composition du pastiche d'Aristée, la difficulté d'origine de la légende s'évanouit. De toute façon le débat doit se circonscrire entre deux époques historiques : ou les dernières années du IIIe siècle et les premières du IIe, soit environ 200, ou le milieu du second siècle, après le triomphe de l'insurrection macchabéenne et avant les troubles qui éclatèrent au sein de la dynastie hasmonéenne dès l'époque d'Aristobule et d'Alexandre Jannée. Des motifs intrinsèques dont l'exposé appartiendrait à une étude technique

(1) Les arguments qu'a fait valoir Wendland, *Aristeae epist...*, p. xxvii et *Der Brief...*, p. 3, ne sont en définitive que ceux discutés antérieurement par Schürer, *Gesch.*, III, 468 s. Willrich, *Juden...*, p. 35, est étrangement superficiel à ce sujet.

(2) Thackeray, *op. l.*, p. 502 : *under the Ptolemaic rule.*

(3) *Recent criticism of the Letter of Aristeas*, dans *The Jewish Quart. Review*, XIV, 1902, pp. 321-342; cf. surtout 330-37. On est d'abord un peu surpris que la critique vigoureuse et très bien informée de M. Abrahams ne se soit pas exercée aussi sur la théorie originale de M. Winckler exposée dans *Oriental. Litteratur-Zeitung*, IV, 1901, col. 10-17, 45-51, sous forme de recension de l'éd. Wendland. M. Winckler s'est persuadé que la Lettre est un document remanié à diverses époques; à l'origine il s'agissait seulement d'un mythe astral : *Jahresmythus, ḫamuštu*-semaine de 5 jours, etc...

sur la Lettre d'Aristée me paraissent rendre préférable la première date. Réduit à ces termes d'ailleurs, c'est-à-dire entre 200 et 150 environ avant notre ère, le problème n'exige pas une solution radicale pour qu'il y ait intérêt à examiner d'un peu près la description de Jérusalem que fournit un document de cette époque. Pour la commodité du lecteur le texte même de cette description sera d'abord cité *in extenso* (1). En vue d'éviter tout malentendu à propos d'un grec dont la précision et la limpidité laissent à désirer, une traduction dénuée de toute prétention mettra sous les yeux le sens que j'ai cru saisir littéralement, de sorte que les hellénisants n'aient aucune peine à rectifier les points où je me serai mépris. La description sera ensuite adaptée au sol de Jérusalem, moyennant un commentaire sobre d'où seront éliminées la philologie et la critique textuelle pures.

... τὴν δὲ θέσιν τῆς ὅλης χώρας πρῶτον δηλώσω. Ὡς γὰρ παρεγενήθημεν ἐπὶ τοὺς τόπους, ἐθεωροῦμεν τὴν πόλιν μέσην κειμένην τῆς ὅλης Ἰουδαίων ἐπ' ὄρους ὑψηλὴν ἔχοντος τὴν ἀνάτασιν. Ἐπὶ δὲ τῆς κορυφῆς κατεσκεύαστο τὸ ἱερὸν ἐκπρεπῶς ἔχον· καὶ οἱ περίβολοι τρεῖς, ὑπὲρ ἑβδομήκοντα δὲ πήχεις τῷ μεγέθει, καὶ τὸ πλάτος ἀκόλουθον καὶ τὸ μῆκος τῆς κατὰ τὸν οἶκον διασκευῆς ὑπῆρχε, μεγαλομοιρίᾳ καὶ χορηγίᾳ κατὰ πάντα ὑπερβαλλούσῃ διῳκοδομημένων ἁπάντων. Καὶ τοῦ θυρώματος δὲ καὶ τῶν περὶ αὐτὸ συνδέσμων κατὰ τὰς φλιὰς καὶ τῆς τῶν ὑπερθύρων ἀσφαλείας ἔκδηλος ἦν ἡ τῶν χρημάτων γεγονυῖα ἀφειδὴς δαπάνη. Τοῦ τε καταπετάσματος ἡ διατύπωσις θυρῶσι κατὰ πᾶν ὁμοιοτάτη ὑπῆρχε· καὶ μάλιστα διὰ τὴν τοῦ πνεύματος ὑποδρομὴν ἀδιάλειπτον κίνησιν λαμβανούσης τῆς διυφῆς, διὰ τὸ ἀπ' ἐδάφους γινομένης τῆς ὑποδρομῆς κατατείνειν τὴν κόλπωσιν μέχρι τῆς ἄνω διατάσεως, ἡδεῖάν τινα καὶ δυσαπάλλακτον τὴν θεωρίαν ἔχοντος τοῦ πράγματος.

Ἥ τε τοῦ θυσιαστηρίου κατασκευὴ σύμμετρον ἔχουσα πρὸς τὸν τόπον καὶ τὰ θύματα διὰ τοῦ πυρὸς ἐξαναλούμενα τὴν διοικοδομὴν εἶχε, τῆς δ' ἀναβάσεως τῆς πρὸς αὐτό, πρὸς τὴν εὐκοσμίαν ἔχοντος τοῦ τόπου καθηκόντως, τὸ κλίμα τῶν λειτουργῶν, τῶν ἱερέων κεκαλυμμένων μέχρι τῶν σφυρῶν βυσσίνοις χιτῶσιν. Ὁ δὲ οἶκος βλέπει πρὸς ἕω, τὰ δ' ὀπίσθια αὐτοῦ πρὸς ἑσπέραν· τὸ δὲ πᾶν ἔδαφος λιθόστρωτον καθέστηκε καὶ κλίματα πρὸς τοὺς καθήκοντας τόπους ἔχει τῆς τῶν ὑδάτων ἐπιφορᾶς ἕνεκεν, ἃ γίνεται διὰ τὴν σμῆξιν τῶν ἀπὸ τῶν θυσιῶν αἱμάτων. Πολλαὶ γὰρ μυριάδες κτηνῶν προσάγονται κατὰ τὰς τῶν ἑορτῶν ἡμέρας. Ὕδατος δὲ ἀνέκλειπτός ἐστι σύστασις, ὡς ἂν καὶ πηγῆς ἔσωθεν πολυρρύτου φυσικῶς ἐπιρρεούσης, ἔτι δὲ θαυμασίων καὶ ἀδιηγήτων ὑποδοχείων ὑπαρχόντων ὑπὸ γῆν, καθὼς ἀπέφαινον, πέντε

(1) D'après THACKERAY, *op. l.*, pp. 534 [7] ss. et 537 [7] ss. Cf. WENDLAND, *Arist ep...*, p. 25 ss.

σταδίων κυκλόθεν τῆς κατὰ τὸ ἱερὸν καταβολῆς, καὶ ἑκάστου τούτων σύριγγας ἀναρίθμους ἔχοντος, καθ' ἕκαστον μέρος ἑαυτὰ συναπτόντων τῶν ῥευμάτων· καὶ πάντα ταῦτα μεμολιβῶσθαι κατ' ἐδάφους καὶ τοῦ τοίχου· ἐπὶ δὲ τούτων κεχύσθαι πολύ τι πλῆθος κονιάσεως, ἐνεργῶς γεγενημένων ἁπάντων. Εἶναι δὲ πυκνὰ τὰ στόματα πρὸς τὴν βάσιν, ἀοράτως ἔχοντα τοῖς πᾶσι πλὴν αὐτοῖς οἷς ἐστιν ἡ λειτουργία· ὡς ῥοπῇ καὶ νεύματι πάντα καθαρίζεσθαι τα συναγόμενα παμπληθεὶ τῶν θυμάτων αἵματα. Πεπεισμένος δὲ καὶ αὐτὸς τὴν τῶν ὑποδοχείων κατασκευὴν δηλώσω καθὼς ἐπιστώθην. Προήγαγον γὰρ πλέον σταδίων τεσσάρων ἐκ τῆς πόλεως, καὶ πρός τινα τόπον ἐκέλευσαν κατακύψαντα συνακοῦσαι τοῦ γινομένου ψόφου τῆς ἀπαντήσεως τῶν ὑδάτων· ὥστε συμφανές μοι γεγονέναι τὸ μέγεθος τῶν ἀγγείων, καθὼς δεδήλωται. . . . . .

[Description générale du service liturgique et des ornements du grand prêtre.]

Πρὸς γὰρ τὴν ἐπίγνωσιν ἁπάντων ἐπὶ τὴν παρακειμένην ἄκραν τῆς πόλεως ἀναβάντες ἐθεωροῦμεν· ἣ κεῖται μὲν ἐν ὑψηλοτάτῳ τόπῳ, πύργοις ἐξησφαλισμένη πλείοσι, μέχρι κορυφῆς εὐμήκεσι λίθοις ἀνῳκοδομημένων αὐτῶν, ὡς μεταλαμβάνομεν, πρὸς φυλακὴν τῶν περὶ τὸ ἱερὸν τόπων· ἵνα, ἐὰν ἐπίθεσίς τις ἢ νεωτερισμὸς ἢ πολεμίων ἔφοδος γένηται, μηθεὶς δύνηται ὁδὸν εἰς τοὺς περιβόλους ποιήσασθαι τοὺς περὶ τὸν οἶκον· ἐπικειμένων καὶ ὀξυβελῶν ἐπὶ τῶν πύργων τῆς ἄκρας καὶ ὀργάνων ποικίλων, καὶ τοῦ τόπου κατὰ κορυφὴν ὄντος τῶν προειρημένων περιβόλων, ὡσανεὶ φυλασσομένων τῶν πύργων ὑπὸ τῶν πιστοτάτων ἀνδρῶν καὶ τῇ πατρίδι μεγάλας ἀποδείξεις δεδωκότων· οἵτινες οὐκ εἶχον ἐξουσίαν ἐξιέναι τῆς ἄκρας, εἰ μὴ ταῖς ἑορταῖς, καὶ τοῦτο ἐκ μέρους, οὐδὲ εἰσοδεύειν εἴων οὐδένα. Μετὰ ἀκριβείας δὲ πολλῆς εἶχον, εἰ καί τις ἐπιταγὴ γένοιτο διὰ τοῦ προκαθηγουμένου, πρὸς θεωρίαν εἰσδέξασθαί τινας· οἷον καὶ καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει. Μόλις γὰρ ἀνόπλους ὄντας ἡμᾶς δύο παρεδέξαντο πρὸς τὸ κατανοῆσαι τὰ τῶν θυσιῶν. Ἔλεγον δὲ καὶ δι' ὅρκων πεπιστῶσθαι τὸ τοιοῦτον· τοὺς γὰρ πάντας ὀμωμοκέναι, κατ' ἀνάγκην ἐπιτελουμένους θείως τὸ κατὰ τὸν ὁρισμὸν πρᾶγμα, ὄντας πεντακοσίους μὴ παραδέξασθαι πλεῖον ἀνθρώπων πέντε κατὰ τὸ αὐτό· τοῦ γὰρ ἱεροῦ τὴν πᾶσαν εἶναι φυλακὴν τὴν ἄκραν· καὶ τὸν καταβαλλόμενον αὐτὴν τὴν προφυλακὴν τῶν εἰρημένων οὕτως ἠσφαλίσθαι. Τῆς δὲ πόλεώς ἐστι τὸ χύμα συμμέτρως ἔχον, οἷον τεσσαράκοντα σταδίων ὄντος τοῦ περιβόλου, καθόσον εἰκάσαι δυνατόν. Ἔχει δὲ τὴν τῶν πύργων θέσιν θεατροειδῆ (καὶ φαινομένων διόδων τῶν ὑποκειμένων, τῶν δ' ἐπάνωθεν εἰθισμένων) καὶ τὰς διὰ τούτων διεξόδους. Ἀνάκλασιν γὰρ ἔχει τὰ τῶν τόπων, ὡς ἂν ἐπ' ὄρους τῆς πόλεως ᾠκοδομημένης. Εἰσὶ δὲ καὶ διαβάθραι πρὸς τὰς διόδους. Οἱ μὲν γὰρ μετέωροι τὴν ὁδείαν, οἱ δ' ὑπ' αὐτὰς ποιοῦνται, καὶ μάλιστα διεστηκότες τῆς ὁδείας, διὰ τοὺς ἐν ταῖς ἁγνείαις ὄντας, ὅπως μηδενὸς θιγγάνωσιν, ὧν οὐ δέον ἐστίν.

... J'indiquerai d'abord la disposition générale de toute la contrée. Arrivés sur les lieux, nous avons contemplé la ville située au cœur même de tout le pays des

Juifs, sur une montagne de considérable altitude. Tout à l'extrémité était établi le sanctuaire (ἱερόν) distingué par sa splendeur, avec les trois périboles dépassant 70 coudées en hauteur sur une largeur proportionnée et une longueur adaptée à la dimension du temple (οἶκος) : tout cela construit avec une magnificence et un décor absolument extraordinaires. La porte même, avec son assemblage de montants et son inébranlable linteau, trahissait déjà toute l'abondance prodigue des ressources employées. Quant au rideau, sa conformité avec des battants de porte était de tous points aussi exacte que possible. Le tissu recevait surtout de la circulation de l'air une agitation constante et le mouvement commencé à partir du sol, le gonflement du rideau se prolongeant jusqu'à son attache par en haut produisait un spectacle charmant, auquel on ne s'arrachait qu'avec peine.

Les dimensions et la structure de l'autel étaient proportionnées au site comme aux sacrifices qui devaient être consumés par le feu. Une rampe montait à l'autel et selon la décence imposée par le caractère du lieu, en la gravissant pour les fonctions liturgiques les prêtres étaient vêtus de tuniques de lin descendant jusqu'aux chevilles. Le temple regarde l'orient et sa partie postérieure l'occident. Le sol entier est dallé, avec des pentes aux endroits convenables pour l'écoulement des grands lavages exigés pour nettoyer le sang des sacrifices. C'est en effet par nombreux milliers que les animaux sont amenés aux jours de fêtes. L'approvisionnement d'eau est inépuisable : d'abord parce qu'une source abondante jaillit d'elle-même à l'intérieur; ensuite parce qu'il y a en sous-sol des réservoirs merveilleux et qui défient toute description, ainsi qu'on me le fit constater dans un rayon de cinq stades au pourtour du Temple. Chacun de ces réservoirs étant muni de canaux innombrables, les eaux s'y concentrent de toute part. En tous ces bassins, sol et parois sont soudés au plomb et enduits d'un épais crépissage de manière à ce que tout soit solide. Il s'y trouverait en outre, sur le sol même qu'on foule en marchant, de nombreuses bouches, mais invisibles pour tout le monde en dehors de ceux qui ont charge du service liturgique. Moyennant cela, en un clin d'œil tout le sang accumulé par la multitude des victimes peut être nettoyé. Ainsi persuadé moi-même de l'aménagement des réservoirs, je dirai comment on me l'a fait constater. On me conduisit à plus de 4 stades de la ville et dans un certain endroit on me fit courber afin de percevoir le bruissement de courants d'eau qui se réunissent. Ainsi me devint évidente, comme on le conçoit, l'ampleur de ces bassins...

... Pour bien observer toutes choses, montant à la toute voisine citadelle de la ville, nous avons contemplé [le panorama]. La citadelle est située en un point culminant, défendue par des tours multiples construites jusqu'au sommet en très grandes pierres de taille. D'après ce qui nous a été dit, elle est destinée à la garde des lieux qui entourent le Temple de façon que s'il survenait quelque complot, une révolution ou quelque invasion ennemie, personne ne puisse pénétrer jusqu'aux parvis qui entourent le Temple. Des machines à lancer des traits sont en place sur les tours de la citadelle, avec des engins variés, et l'endroit domine par lui-même les parvis qui viennent d'être mentionnés. Enfin la garde des tours est confiée aux hommes les plus sûrs et qui ont donné à la patrie des garanties considérables. Ces hommes n'avaient pas la faculté de quitter la forteresse, excepté aux jours de fêtes et même alors par escouades seulement. Ils ne pouvaient non plus introduire personne. Ils se comportaient avec une précaution extrême en cas d'ordre du gouverneur d'admettre quelqu'un à visiter, ainsi qu'il en advint avec nous. A grand'peine en effet nous reçurent-ils, quoique tous deux sans armes, pour nous laisser contempler ce qui a trait aux sacrifices. Ils affirmaient d'ailleurs s'être engagés par ser-

ment à agir de la sorte, disant avoir juré tous — et accomplir fatalement par une détermination divine l'objet de leur serment — qu'étant 500 ils n'admettraient cependant pas plus de 5 étrangers à la fois. [Ils ajoutaient] que l'unique sauvegarde du Temple était la forteresse, qu'enfin le fondateur de cet avant-poste des lieux susdits en avait ainsi garanti la sécurité.

Le développement de la ville est modéré, l'enceinte ayant un circuit de 40 stades autant qu'on le peut évaluer. Cette enceinte a des tours disposées en amphithéâtre et des chemins de ronde à travers ces tours : les passages des tours inférieures ne sont pas apparents, mais naturellement au contraire ceux des tours supérieures. Le sol des quartiers offre des dénivellements, car la ville est bâtie sur une montagne. Des escaliers communiquent avec les rues; les uns y montent, les autres y descendent; mais chacun veille surtout à s'isoler dans sa route de façon à ce que ceux qui sont en état de pureté n'effleurent rien de ce qu'il ne faut pas.

Παραγίνομαι ἐπὶ τοὺς τόπους : expression attestée par les papyrus dans l'idiome gréco-égyptien du IIIe-IIe siècle. Il n'y a donc lieu ni de supposer erreur, ni de restituer une mention de la Judée (1).

La ville, qui n'est pas nommée en cet endroit, est manifestement Jérusalem : d'abord par la situation générale indiquée et surtout par la présence du sanctuaire; mais aussi par tous les détails antérieurs de la Lettre exposant les négociations entamées entre le roi d'Égypte et le grand prêtre juif. La tournure un peu étrange μέσην... τῆς ὅλης Ἰουδαίων suppose χώρας, exprimé du reste en tête de la description. A bon droit Thackeray maintient cette leçon à l'encontre de Ἰουδαίας attesté par quelques manuscrits et accepté par Wendland. Il peut y avoir en ce très mince détail linguistique une donnée critique non sans valeur. Entre Ἰουδαία et ἡ τῶν Ἰουδαίων χώρα il y a en effet beaucoup plus que la différence d'un nom propre très clair à une périphrase lourde : il y a la différence de deux situations, par conséquent de deux périodes historiques impossibles à confondre : dans l'une il s'agit d'un pays unifié au pouvoir d'une race qui lui donne son nom; dans l'autre on a le territoire petit ou grand que possède cette race dans une contrée qu'elle n'est pas seule à occuper. C'est encore entre les savants un problème compliqué que d'assigner à quelle date approximative le terme Ἰουδαία a pu se rencontrer sous la plume des historiens (2). Les historiens grecs parlaient depuis longtemps de Ἰουδαῖος et de Ἰουδαῖοι avant que se rencontre la moindre mention d'une Ἰουδαία. Quand on la relève, par exemple chez Hécatée d'Abdère,

(1) Contre Wendland, *Der Brief...*, p. 12, § 83, n. *b*; cf. *Arist. ep.* : ἐπὶ τοῦ... καὶ...

(2) On trouvera une excellente discussion d'ensemble à ce sujet dans G. Hoelscher, *Palästina in der persischen und hellenist. Zeit*, p. 76 ss. : *der Begriff* Ἰουδαία. Les doutes soulevés par la critique un peu radicale de M. Hölscher contre l'authenticité de la mention « Judée » chez les anciens historiens hellénistiques, Hécatée-Diodore, Manéthon, etc., n'ont pas semblé convaincants à M. Schürer (*Gesch. des jüd. Volkes*, II[4] (1907), p. 1, n. 2).

à propos de l'Exode des Juifs εἰς τὴν νῦν καλουμένην Ἰουδαίαν. οὐ πόρρω μὲν κειμένην τῆς Αἰγύπτου (1), il y a peut-être lieu de soupçonner que cette indication émane non pas d'Hécatée, mais de son rééditeur tardif Diodore, transcrit lui-même par Photius, à qui nous devons la conservation de ce fragment. Et à supposer que l'incise un peu gauche qui mentionne le nom Ἰουδαία appartienne au récit même d'Hécatée et ne soit pas une glose de Diodore, il resterait du moins vrai que Ἰουδαία eût été encore un terme tout neuf vers 280, trop neuf même pour que l'érudit écrivain l'estime intelligible à ses lecteurs égyptiens sans la détermination qu'il y accole. C'est seulement à dater des grandes victoires macchabéennes que cette expression géographique, désormais justifiée, entrera dans le langage courant. Le fait par conséquent de son attestation très faible dans les témoins de la Lettre d'Aristée tendrait à prouver ou bien l'antériorité d'Aristée à la période des Macchabées, ou la précaution infiniment diligente du faussaire qui aurait pris soin d'éviter, s'il écrivait vers 150, un terme commode, mais qu'il savait de création récente (2).

La situation de Jérusalem telle que la représente Aristée : μέσην... ὅλης [χώρας] est encore un trait topique un peu négligé dans la discussion littéraire. Quand M. Wendland et après lui M. Abrahams semblent faire dériver en droite ligne la description d'Aristée de celle d'Hécatée en insistant de préférence sur le point de vue tout païen de la description, ils s'en tiennent apparemment à une impression générale un peu floue. Les deux textes vus de près suggèrent autre chose. D'heureuses citations de Josèphe (3) nous ont conservé en partie le tableau que traçait de Jérusalem au début du IIIe siècle le païen Hécatée. On n'y voit pas du tout que cet érudit touriste indique Jérusalem « au milieu précis » de la Judée; il prétend seulement qu'entre toutes les localités nombreuses du pays Jérusalem seule est fortifiée : ἔστι γὰρ τῶν Ἰουδαίων τὰ μὲν πολλὰ ὀχυρώματα κατὰ τὴν χώραν καὶ κῶμαι, μία δὲ πόλις ὀχυρὰ πεντήκοντα μάλιστα σταδίων τὴν περίμετρον...

(1) Hécatée, *fragm. 13*, dans Mueller, *FHG.*, II, 392 a.

(2) On ne peut toutefois insister beaucoup à ce sujet, qui supposerait une critique minutieuse de tous les autres passages de la Lettre où figure cette désignation géographique. Or dans le seul texte adopté par Thackeray si on trouve assez ordinairement ἡ τῶν Ἰουδαίων χώρα (v. g. pp. 521[9] s., 523[8], 538[14]), on lit aussi Ἰουδαία (v. g. pp. 519[18], 521[6], 573[14]).

(3) *Contre Apion*, I, 22 (Niese, t. V, p. 33 ss.). Il s'agit manifestement déjà d'un pseudo-Hécatée écrivant sous le couvert de l'Abdéritain; cf. Mueller, *FHG.*, II, 384; Freudenthal, *Hellenist. Studien*, p. 165 s.; Schuerer, *Gesch.*, III[3], 461 ss. En ce qui concerne toutefois les éléments profanes du pastiche, en particulier les informations topographiques, il est difficile de déterminer ce que le faux Hécatée, apologiste du judaïsme, a emprunté à l'Hécatée authentique du IVe-IIIe siècle, historien et philosophe renommé, qui aurait pu visiter la Judée et avoir l'occasion d'en parler dans son *Histoire de l'Égypte*.

καλοῦσι δ'αὐτὴν Ἱεροσόλυμα. S'il y avait emprunt d'Aristée à Hécatée, on voit à quel point il serait libre. Mais la détermination géographique négligée par l'écrivain de la gentilité est fournie par l'auteur juif déguisé au moyen de deux traits spécifiques : le centre de la Judée, la cime altière d'une montagne. Tous deux ont quelque part de vérité et pour autant ils suggèrent qu'Aristée, tout en ayant peut-être Hécatée à sa disposition, écrivait cependant en témoin oculaire; tous deux aussi sont essentiellement bibliques, et par là, en dépit de l'aphorisme constant que la description d'Aristée est écrite d'un point de vue absolument païen, on saisirait le Juif sous son masque. Aussi bien s'il est incontestable que Jérusalem occupe dans la Judée proprement dite une situation assez centrale, il l'est beaucoup plus encore que cette situation théorique lui a été surtout attribuée dans les concepts juifs d'une époque relativement basse. L'idée, après avoir pris naissance dans une très haute préoccupation de symbolisme dans la prophétie d'Ézéchiel (XLV et XLVIII) en particulier, ou chez l'auteur du Ps. LXXIV, 12 (Vg. LXXIII), deviendra un thème favori de la spéculation rabbinique ultérieure et de longs siècles durant cette fantaisie s'imposera aux plus positifs esprits de la terre, les doctes géographes, dont les cartes affecteront souvent la forme d'un cercle avec Jérusalem comme centre mathématique (1). Non moins juive, non moins biblique plutôt, est l'affectation de hisser Jérusalem ἐπ' ὄρους, haut, très haut, le plus haut possible sur « une montagne » (2) ou sur « les montagnes ». Qui n'a aussitôt en mémoire l'expression émerveillée du Psalmiste : *Fundamenta ejus in montibus sanctis* (LXXXVII, 1) et les nombreux passages qui ont donné naissance à un « mont Sion » légendaire? Tout bien considéré il y avait dans les expressions d'Aristée assez de réalité vue pour qu'il ne trahît point son rôle en les employant, mais elles sont à la fois trop étrangères au récit d'Hécatée et d'une trop évidente inspiration judéo-biblique pour ne pas déceler chez Aristée une utilisation directe de concepts juifs au moins autant que d'observations personnelles sur les lieux.

Voici au surplus, immédiatement après, un nouveau détail qui accuse à la fois l'indépendance d'Aristée vis-à-vis d'Hécatée et une vue

(1) Ce n'est pas le lieu d'aligner ici à l'appui d'imposantes citations rabbiniques. Le fait allégué dans la cartographie chrétienne primitive est, lui aussi, trop constant pour avoir besoin de démonstration bien érudite. Ceux qui en douteraient cependant peuvent trouver déjà une intéressante démonstration dans Röhricht, *ZDPV.*, XXI, 1898, p. 85 s.

(2) Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 134, cite un passage rabbinique plaçant Jérusalem « sur une montagne haute de trois *parsa* ». Le même savant avertit (*op. l.*, p. 4, n. 2) qu'une parsa vaut « trois milles romains et demi à peu près ». Jérusalem serait ainsi largement assez haute pour regarder par-dessus la tête du mont Blanc!...

directe de sa part : la situation du Temple, κατὰ μέσον μάλιστα τῆς πόλεως d'après Hécatée (1), ἐπὶ δὲ τῆς κορυφῆς chez Aristée. Ce temple « au milieu exact de la ville », c'est le souvenir vague du gentil, qui n'attachait pas une particulière importance au sanctuaire des Juifs et à sa relation avec la capitale dont il était l'ornement. La formule du juif déguisé a quelque chose d'un peu amphibologique, κορυφή pouvant signifier le « sommet » (2) ou simplement l' « extrémité » en langage topographique. Dans la première alternative l'expression serait inexacte : le Temple n'occupait pas, à l'époque d'Aristée, le point culminant de la ville; dans la seconde le mot serait matériellement juste. La nuance n'est certes pas négligeable ; il serait néanmoins hardi de prendre parti avec une très ferme résolution et si le sens d' « extrémité » a été préféré dans la traduction, c'est en réservant toute possibilité à celui de « sommet » ou de « point culminant ». Mais comme il n'est guère admissible qu'Aristée, observateur précis en d'autres détails, ait prétendu déterminer sous cette forme si peu exacte la position du sanctuaire, on arrive à se demander s'il n'aurait pas ici derechef été influencé par quelque réminiscence biblique. Aussi bien rien n'est-il plus énergiquement exprimé en maint endroit de la Bible que la situation éminente du Temple (3).

La description même du lieu saint n'est pas moins divergente dans Aristée et dans Hécatée. Ce dernier parle seulement d'une enceinte murée, περίβολος λίθινος, avec un autel en pierres brutes, ἐν ᾧ βωμός... ἀτμήτων συλλέκτων ἀργῶν λίθων, et une sorte de grande cella sans statue divine, οἴκημα μέγα... ἄγαλμα δὲ οὐκ ἔστιν. C'est, en effet, tout ce qui pouvait attirer l'attention d'un touriste venu de la gentilité, et celui-ci en ajoutant des mesures précises et quelques observations de détail, se révèle un voyageur consciencieux et un visiteur tout à fait diligent. Chez le juif Aristée, on entend dès l'abord l'écho des impressions bibliques familières. Avant qu'on ait encore rien fixé du regard, c'est le Lieu saint, τὸ ἱερὸν, qui l'a fasciné, lui, et qu'il tient à

(1) Dans Josèphe, *l. l.* Peut-être est-ce l'insistance mise à spécifier ce κατὰ μέσον qui a fait admettre si vite une dépendance littéraire stricte entre Aristée et Hécatée pour cette description. Le κατὰ μέσον est, à coup sûr, très voisin de μέσην κειμένην, mais l'un s'applique au Temple, l'autre à la ville; l'un est un détail incident et faux, l'autre une donnée relativement exacte et dont l'emploi est en tous cas facile à expliquer.

(2) Wendland, *Der Brief...*, § 8 4, traduit : « A son sommet [de la ville] ».

(3) Le Talmud la désigne toujours par l'expression הרו הבית ou הר. Voir provisoirement la documentation dans Neubauer, *La géogr...*, p. 141 ss.; cf. p. 62 s. l'étrange *haggadah* où il semble que rab. Gamaliel « debout sur une estrade élevée sur le mont Moriah » a sous les yeux les plaines de Daroma, les hauteurs de Galilée et les régions lointaines de Babylonie.

faire admirer à son lecteur; ce que faisant, il rend bien l'état d'esprit d'un juif de quelque Diaspora lointaine qui a soupiré des années et des années vers le Temple de Jérusalem et qui, un jour enfin, a sous les yeux Jérusalem et le Temple. Les pèlerins chrétiens des siècles futurs n'en agiront pas autrement dans leurs narrations plus naïves : au lieu du Temple, figure évanouie, ils verront d'abord une église; mais, tout comme Aristée faisait du Temple, ils présenteront le Saint-Sépulcre au début même de leur narration comme le centre de toute attraction dans la ville, si même ils ne le déclarent pas explicitement le centre géographique de la ville et du monde (1), quitte à tromper les dessinateurs géographes, ainsi qu'on l'a vu déjà.

Jérusalem, 14 juillet 1908.

(*A suivre*). H. Vincent, O .P.

(1) Cf. Pseudo-Eucher (apud Geyer, *Itinera*, p. 126 [8]), *Primum de locis sanctis pro conditione platearum devertendum est ad... Martyrium;* et ailleurs (*op. l.*, 134 [6]) : *In medio autem Judeae civitas Hierusotyma quasi umbitieus regionis totius, ut prudentibus placuit.* Même chose dans le *Breviarius* (*op. l.*, 153 [2] s.), etc.

MÉLANGES

I

L'INSCRIPTION NABATÉENNE DE HÉGRA (*LE HEGR*), *CIS*, II, N° 271 (1).

Ce texte, insuffisamment copié par Huber, et ne figurant au *Corpus* que pour mémoire, était resté jusqu'ici lettre morte. Il est désormais accessible, grâce aux PP. Jaussen et Savignac qui ont pu le copier à nouveau et l'estamper (*RB.*, avril 1908, p. 241). La lecture qu'ils en proposent est généralement satisfaisante, sauf sur certains points qui prêtent encore à discussion, en particulier à la l. 8, où le mot énigmatique חשי a défié les efforts des premiers interprètes aussi bien que ceux de M. Chabot qui a repris, après eux, l'examen de l'inscription (*CR. de l'Académie des Inscriptions,* avril 1908, p. 269) et proposé divers amendements plus ou moins plausibles. Je voudrais, à mon tour, présenter quelques observations sommaires sur les points en litige.

Comme on le verra, les solutions que je suggère sont en majorité obtenues moyennant l'intervention de l'arabe, dont l'influence est manifeste dans ce texte de basse époque, mais auquel on n'a peut-être pas fait encore la part assez large dans l'interprétation.

— L. 1, קבור et, l. 7, אל־קבור, selon les PP. J. et S.; קברו et אל־קברו, selon M. Ch. N'ayant pas l'estampage sous les yeux, je n'ose me prononcer entre ces deux lectures; toutefois j'inclinerais plutôt vers la seconde pour des raisons que j'exposerai à propos de אל־חגרו, à la l. 4, et aussi à propos d'une seconde inscription dont je parlerai plus loin.

— L. 2. Le nom de l'auteur de la dédicace funéraire est sûrement חרתת, *Haritat,* comme l'a bien reconnu M. Ch., et non גדתת, *Gadtat*

(1) Communication à l'Académie des Inscriptions, séance du 10 septembre 1908.

(J. et S.). Le fait que ce nom *dynastique* est porté ici par un simple particulier est intéressant; il suffirait à lui seul à nous avertir que le texte est de date tardive. Si le personnage avait vécu à l'époque des rois nationaux, il est probable qu'il eût été appelé plus respectueusement, selon l'usage : עבדחרתת, *ʿAbd-haritat,* « Serviteur-de-Haritat ».

Le nom de la femme est-il רקש (J. et S.), ou רקוש (Ch.)? On pourrait aussi penser à רקוץ, en s'appuyant sur le texte thamoudéen (1) adjacent, si ce texte, de lecture, d'ailleurs, quelque peu incertaine, est réellement connexe du nabatéen. Mais ici encore, il faudrait pour se fixer l'autopsie de l'estampage.

— L. 4. הלכת פי אל־חגרו : « elle est allée dans le tombeau » (J. et S.); « et celle-ci passa à la tombe » (Ch.). Aucune de ces traductions ne me paraît être satisfaisante. Le verbe arabe هلك, auquel nous avons incontestablement affaire ici, veut dire à lui seul « mourir »; c'est ainsi qu'il est employé, dans le même sens absolu, dans l'inscription de Nemara (2). En conséquence, les mots פי אל־חגרו qui le suivent ne sauraient avoir qu'une valeur *circonstancielle*. Dans ces conditions, malgré les répugnances concordantes des PP. J. et S. et de M. Ch. (3), j'inclinerais à comprendre : *à El-Higr,* « à Hégra ». Sans doute, on attendrait normalement בחגרא, comme dans la nabatéenne du *CIS*, II, n° 212. Mais n'oublions pas que notre texte fourmille d'arabismes (صنع, l. 1; هلكت, l. 4; حشى, l. 8, etc.); l'emploi même de la préposition פי = فى « dans » en est en l'espèce un indice suffisant. De même qu'à la l. 7 nous avons אל־קברו = القبرُ « le tombeau », de même nous avons ici אל־חגרו = الحِجْرُ *El-Higr* = חגרא, *Hegra. El-Higr* — avec l'article — « *Le* Higr » est la véritable forme du nom de la localité. Il est peut-être même permis d'induire de là que, dans dans la forme araméenne חגרא, le א est emphatique, par conséquent

(1) Le nom semble y être écrit לקץ, par le ض.

(2) *R. E. S.*, n° 483.

(3) M. Chabot avait cru, à première vue, pouvoir lire אלחגרא. C'est sur l'intervention de cet א final que portait mon objection, à laquelle il fait allusion (*op. c.*, p. 271, note), objection qui était d'ordre philologique. Écrit ainsi, le nom de ville aurait été un monstre; écrit אלחגרו, il devient tout à fait normal, comme j'essaie de le montrer ci-dessus en levant les scrupules qui ont arrêté les premiers interprètes. En tout état de cause, je crois qu'il faut renoncer à la lecture אל־הגר פ(ו) שנת adoptée, d'ailleurs avec hésitation, par M. Chabot. L'intervention de la proposition פו « dans » n'est pas de règle dans cette formule de datation (cf. l'inscription de Nemara où שנת est employé, comme ici, d'un façon absolue, sans préposition)

jouant le même rôle que l'article arabe ال, et que cette forme a proprement la valeur de « *Le* Hegr ».

L'indication du lieu du décès est de nature à faire croire que la défunte et son fils n'étaient pas originaires de Hégra. La mère de Ka'bou y était peut-être morte fortuitement, au cours de quelque voyage ou migration de nomades.

— L. 6. תמוז. L'apparition du mois de Tammouz qui, jusqu'à présent, manquait à l'appel dans le calendrier nabatéen, est particulièrement intéressante, parce qu'elle nous montre que la substitution, pour ce mois, du nom étrange de *Qinian* à celui de *Tammouz*, substitution dont je me suis longuement occupé autrefois, est un fait isolé dans la famille araméenne et semblant, jusqu'à plus ample informé, appartenir en propre aux Palmyréniens. J'ai indiqué ailleurs certains facteurs mythologiques qui avaient pu intervenir dans cette substitution (1).

— L. 7. מרי עלמא. Les PP. J. et S. traduisent avec raison « le Seigneur du monde ». M. Ch. préfère traduire « les maîtres du monde », alléguant que מרי ne peut être que l'état construit du pluriel. Mais l'orthographe מרי = מרא, état construit du singulier, est suffisamment justifiée par les errements orthographiques du Targoum et du Talmud. Quant à ce qui est de l'objection de la couleur monothéiste qu'impliquerait l'expression envisagée comme un singulier, il suffit pour la lever de rappeler le palmyrénien מרא עלמא.

— L. 8. Le mot חשי est une véritable *crux*. Les PP. J. et S., et avec eux M. Ch., le considèrent comme un verbe de sens indéterminé dont la fonction grammaticale serait parallèle à celle du verbe לען de la l. 6 et qui aurait une action régressive sur le second membre de phrase commençant par מן « quiconque ». Les premiers traduisent, en admettant une inversion qui donne au second membre de phrase un tour embarrassé :

> Et maudisse le Seigneur du monde quiconque changera cette tombe ;
> et quiconque l'ouvrira, qu'il *anéantisse* (?) sa postérité.

Le second :

> Et que maudissent les maîtres du monde quiconque changerait
> ce tombeau-ci ; et que quiconque l'ouvrirait *soit rejeté* (lui) et ses enfants.

Je proposerai une explication toute différente. Je vois dans חשי l'exact équivalent de la particule arabe حاشا, qui s'écrit aussi حاشى,

(1) *Recueil d'Arch. orientale*, V, p. 184. Aux faits que j'ai rapprochés, là ou ailleurs, ajouter celui de l'existence d'un dieu קינן dans le panthéon sabéen.

avec le *ya* quiescent, et même حَشَى, absolument comme ici. Le sens de cette particule est : « à l'exception de », « si ce n'est » ; il correspond à celui de l'expression araméenne בן בר, employée, dans des conditions analogues, dans l'inscription nabatéenne du *CIS*, II, n° 219, l. 5. Cela change du tout au tout la teneur qu'on attribuait généralement au passage. Les deux propositions commençant par בן, « quiconque », ne doivent pas être dissociées, mais toutes deux sont également commandées par le premier verbe לען :

Qu'il maudisse { (*a*) quiconque changerait ce tombeau,
(*b*) et quiconque l'ouvrirait, *si ce n'est*...

Notre particule חשי est restrictive du verbe יפתחה « l'ouvrirait » ; elle indique qu'une personne ou une certaine catégorie de personnes — en l'espèce la famille de la défunte — est autorisée à ouvrir le tombeau sans encourir la malédiction divine invoquée contre les intrus transgresseurs. Cette idée est fréquemment exprimée dans l'épigraphie antique et elle n'est pas étrangère à l'épigraphie nabatéenne, comme le montre, par exemple, l'inscription précitée du *CIS*, II, n° 219 (1).

Reste à déterminer en faveur de qui l'exception est faite ici. Tout dépend de la façon dont doit se lire la fin douteuse de la l. 8. Le mot חשי est suivi d'un caractère « ressemblant à un ו », et peut-être encore, au dire des PP. J. et S., de quelques autres « fragments de lettres ». Il faudrait vérifier sur l'estampage si ce prétendu ו ne serait pas un כ ; on obtiendrait alors une leçon très satisfaisante :

חשי (כ)[עבר ו] ולדה « Si ce n'est Ka'bou et sa postérité ».

— L. 9. A noter l'orthographe עלי = עלא, avec le *yod* quiescent à à la mode arabe, comme plus haut חשי = حَشَى. Peut-être faut-il couper אעלי ד (ד = די)?

Sous le bénéfice de ces diverses observations, l'ensemble du texte pourrait se traduire à peu près ainsi :

Ceci est le sépulcre qu'a fait Ka'bou, fils de Haritat, pour Raqach (?) (2), fille de 'Abdmanâouat, sa mère. Et celle-ci est morte au Hegr l'an cent soixante et deux au mois de Tammouz. Et que le Seigneur du monde maudisse quiconque changerait ce sépulcre et quiconque l'ouvrirait à l'exception de K[a'bou et] sa descendance, et qu'il maudisse quiconque modifierait (?) ce qui (est spécifié) ci-dessus (?).

(1) Cf. également l'emploi fréquent, dans un sens analogue, du mot nabatéen עיר qui, lui aussi, est purement arabe = غير « autre que ».

(2) Ou *Raq(q)ouïç ?*

Non loin de cette inscription est gravée sur la même paroi de rocher un autre texte nabatéen de quatre lignes qui semble être en rapport étroit avec elle. Certaines lectures matérielles demanderaient à être vérifiées sur l'estampage, surtout pour les noms propres (celui de la l. 1, et le second de la l. 2 qui est particulièrement suspect).

— L. 1. הוא, au lieu de הו, est encore un arabisme à relever ; il est intéressant en ce qu'il nous montre que, dans ce dialecte, le pr. 3e pers. masc. sing. se prononçait *houa* (cf. هُوَ

— L. 4. Je soupçonne que la deuxième lettre est non pas un יך mais un ב final mutilé à sa partie inférieure. Nous obtenons ainsi la lecture הם « eux » ; ce pronom fait ici quelque peu fonction de relatif, comme הוא à la l. 1, et comme הי à la l. 3 de l'inscription précédente.

Le mot בנו (1), qui suit, pourrait être alors le participe pluriel état construit, régissant קברו (2), lequel serait non pas un verbe, mais le substantif, tel que nous l'avons vu apparaître dans l'inscription précédente. On remarquera dans ces trois cas (auxquels il convient d'ajouter אל־הגרו) l'invariabilité du ו désinentiel, caractéristique du nabatéen, malgré les divers états grammaticaux de ces mots. Il est possible, comme je l'avais indiqué autrefois, à propos des noms propres, que cette invariabilité graphique apparente cache, en réalité, des variations phonétiques de l'ordre vocalique (désinences casuelles de l'arabe).

Les lignes 1-2 (A) et 3-4 (B) forment deux épigraphes distinctes, bien que connexes. Je ne serais pas éloigné de croire, malgré leurs positions respectives, que B a été gravé avant A ; cela rendrait assez bien compte du ו par lequel débute A. On pourrait peut-être traduire, avec les réserves nécessaires :

B. Soient (3) en souvenir les constructeurs Hané'ou et X., eux (qui) ont construit le tombeau de la mère de Ka'bou !

A. *Et* (*aussi*) soit en souvenir Gazman (?), lui (qui) a écrit cette inscription en tout bien et salut !

CLERMONT-GANNEAU.

(1) Il ne semble pas qu'il y ait moyen de lire le parfait pluriel בנו « ont construit », qui serait sans doute préférable.

(2) Si ce mot est bien un substantif, la lecture קברו, ici assurée, tend à confirmer celle proposée pour le même mot aux lignes 1 et 7 de l'inscription précédente (קברו et אל־קברו).

(3) Entre דכיר et le mot suivant, il y a un vide considérable dans lequel on pourrait loger la désinence plurielle ין, qui a peut-être disparu par suite de quelque accident.

II

NOUVEAU FRAGMENT NON CANONIQUE RELATIF A L'ÉVANGILE

MM. Grenfell et Hunt ont encore découvert à Oxyrhynchos un nouveau fragment se rattachant à Jésus. Trouvée en décembre 1905, cette pièce a été publiée dans la collection des Oxyrhynchus Papyri, partie V, n° 840, mais les éditeurs ont eu envers les biblistes l'attention aimable de l'éditer à part (1), avec le concours de M. Schürer sur quelques points. On trouve dans cette brochure le fac-similé d'un côté du parchemin, la transcription, une restitution parfaitement réussie et un très bon commentaire. Presque aussitôt après, M. Büchler lui a consacré une étude dans *The Jewish quarterly Review* (2), et M. Preuschen dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (3).

Le nouveau document est écrit verso et recto, sur un parchemin minuscule de 8. 8 × 7. 4 cm. Il y a d'assez fortes contractions, et trois omissions suppléées dans les interlignes. Les éditeurs assignent pour date de l'écriture le quatrième plutôt que le cinquième siècle.

On donnera ici la transcription presque toujours d'après la restitution des éditeurs, la traduction et quelques notes. La lecture des éditeurs ne peut être contrôlée et offre d'ailleurs les meilleures garanties d'exactitude. On est obligé de renvoyer à leur texte pour l'indication des lettres douteuses. Les parenthèses indiquent les contractions suppléées, et les crochets, les restitutions.

Verso.

πρότερον προαδικῆσαι (4) πάντα σοφί-
ζεται. ἀλλὰ προσέχετε μή πως καὶ
ὑμεῖς τὰ ὅμοια αὐτοῖς πάθητε· οὐ γὰρ

(1) *Fragment of an uncanonical Gospel* from Oxyrhynchus, in-8° de 22 pp. Oxford, University press, 1908.

(2) Janvier 1908, p. 330-346.

(3) 1908, p. 1-11.

(4) Les éd. πρὸ <τοῦ> ἀδικῆσαι.

ἐν τοῖς ζωοῖς μόνοις ἀπολαμβάνου-
5 σιν οἱ κακοῦργοι τῶν ἀν(θρώπ)ων ἀλλὰ [κ]αὶ
κόλασιν ὑπομενοῦσιν (1) καὶ πολ[λ]ὴν
βάσανον. καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς
εἰσήγαγεν εἰς αὐτὸ τὸ ἁγνευτήριον καὶ
περιεπάτει ἐν τῷ ἱερῷ. καὶ προσε[λ]-
10 θὼν Φαρισαῖός τις ἀρχιερεὺς Λευ[εὶς?]
τὸ ὄνομα συνέτυχεν αὐτοῖς καὶ ε[ἶπε]ν
τῷ σω(τῆ)ρι, τίς ἐπέτρεψέν σοι πατ[εῖν
τοῦτο τὸ ἁγνευτήριον καὶ ἰδεῖν [ταῦ-
τα τὰ ἅγια σκεύη μήτε λουσα[μ]έν[ῳ] μ[ή-
15 τε μὴν τῶν μαθητῶν σου τοὺς π[όδας βα-
πτισθέντων; ἀλλὰ μεμολυ[μμένος
ἐπάτησας τοῦτο τὸ ἱερὸν τ[όπον ὄν-
τα καθαρόν, ὃν οὐδεὶς ἄ[λλος εἰ μὴ
λουσάμενος καὶ ἀλλά[ξας τὰ ἐνδύ-
20 ματα πατεῖ, οὐδὲ ὁ[ρᾶν τολμᾷ ταῦτα
τὰ ἅγια σκεύη. καὶ σ[τὰς εὐθέως ὁ σω(τῆ)ρ
σ[ὺν τ]οῖς μαθηταῖ[ς ἀπεκρίθη αὐτῷ,

Recto.

σὺ οὖν ἐνταῦθα ὢν ἐν τῷ ἱερῷ καθα-
ρεύεις; λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος, καθαρεύω· ἐλουσά-
25 μην γὰρ ἐν τῇ λίμνῃ τοῦ Δ(αυεὶ)δ καὶ δι' ἑτέ-
ρας κλίμακος κάτελθων δι' ἑτέρας
ἀ[ν]ῆλθον, καὶ λευκὰ ἐνδύματα ἐνε-
δυσάμην καὶ καθαρά, καὶ τότε ἦλθον
καὶ προσέβλεψα τούτοις τοῖς ἁγίοις
30 σκεύεσιν. ὁ σω(τῆ)ρ πρὸς αὐτὸν ἀπο-
[κρι]θεὶς εἶπεν, οὐαί, τυφλοὶ μὴ ὁρῶν-
τ[ε]ς· σὺ ἐλούσω τούτοις τοῖς χεομένοις
ὕ[δ]ασιν ἐν οἷς κύνες καὶ χοῖροι βέβλην-
[ται] νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ νιψάμε-
35 [ν]ος τὸ ἐκτὸς δέρμα ἐσμήχω, ὅπερ
[κα]ὶ αἱ πόρναι καὶ α[ἱ] αὐλητρίδες μυρί-

(1) Les éd. ὑπομένουσιν.

[ζ]ου[σιν κ]αὶ λούουσιν καὶ σμήχουσι
[καὶ κ]αλλωπίζουσι πρὸς ἐπιθυμί-
[αν τ]ῶν ἀν(θρώπ)ων· ἔνδοθεν δὲ ἐκεί-
40 [νων πεπλ]ήρωται (1) σκορπίων καὶ
[πάσης κα]κίας. ἐγὼ δὲ καὶ οἱ
[μαθηταί μου] οὓς λέγεις μὴ βεβα-
[πτίσθαι βεβά]μμεθα ἐν ὕδασι ζω-
[ῆς αἰωνίου τοῖ]ς (2) ἐλθοῦσιν ἀπὸ ..[.]
45 [..... ἀλ[λὰ οὐαὶ [τ]οῖς [...].

Traduction.

... avant de provoquer injustement, ils rusent de toute manière. Or, prenez garde qu'il ne vous arrive la même chose qu'à eux, car ceux qui font du mal aux hommes n'en reçoivent pas seulement autant parmi les vivants, mais ils endureront des châtiments et beaucoup de tortures ». Et les prenant avec lui, il les introduisit dans le propre lieu de purification, et il déambulait dans le Temple (hiéron). Or un Pharisien, qui était grand prêtre et se nommait Lévi (?), s'avança, les rejoignit et dit au Sauveur : « Qui t'a permis de fouler ce lieu de purification et de voir ces vases sacrés sans avoir pris un bain, quand tes disciples ne se sont même pas lavé les pieds? Étant en état d'impureté tu as foulé ce Temple (hiéron) qui est un lieu pur, que personne ne peut fouler si ce n'est après avoir pris un bain et avoir changé ses vêtements, sans quoi il n'aurait pas l'audace de voir ces vases sacrés. » Le Sauveur s'arrêtant aussitôt avec ses disciples lui répondit : « Toi donc qui es ici dans le Temple (hiéron), tu es pur? » Celui-ci lui dit : « Je suis pur! car je me suis baigné dans la piscine de David, et étant descendu par un escalier, je suis remonté par un autre, et j'ai revêtu des habits blancs et purs, et alors je suis venu et j'ai contemplé ces vases sacrés. » Le Sauveur lui répondit, et dit : « Malheur! aveugles qui ne voient pas! Tu t'es lavé dans ces eaux courantes où l'on jette, nuit et jour, des chiens et des porcs, et, après avoir pris un bain, tu as nettoyé cette peau du dehors, que les courtisanes elles aussi et les joueuses de flûte oignent et lavent, et nettoient, et parent pour (exciter) les désirs des hommes. Mais leur intérieur est plein de scorpions et de tout mal. Pour moi et mes disciples que tu dis n'être pas lavés, nous sommes baignés dans les eaux de la vie éternelle (3), venant de... mais malheur à ceux qui...

L. 1 ss. Le début est trop mutilé pour qu'on puisse faire autre chose que des conjectures. Il faudrait d'abord savoir si Jésus parle à ses disciples ou à des adversaires. Les éd. ont adopté la première alternative, d'autant que Jésus va introduire dans le Temple ses interlocuteurs et qu'on l'y trouvera avec ses disciples.

(1) Les éd. : [ναι πεπλ]ηρω<ν>ται.
(2) On pourrait restituer [σι τοῦ ἁγίου πν(ευματο)]ς.
(3) Ou « dans les eaux de l'Esprit-Saint ».

M. Preuschen semble avoir préféré comme interlocuteurs des adversaires, et il est de fait étonnant que Jésus, qui va terminer en affirmant les dons surnaturels de ses disciples, les prévienne d'abord de prendre garde aux châtiments de l'autre vie. On pourrait donc supposer que les disciples sont toujours censés avec le Sauveur, sans qu'il soit besoin de le dire, et qu'il a introduit dans le Temple ceux auxquels il avait parlé si sévèrement, probablement des Pharisiens. Dès lors le thème traité avec eux pourrait être précisément le même qui est soudé dans saint Matthieu (XXIII, 1-32) à celui des purifications : l'hypocrisie des Pharisiens qui s'arrangent pour paraître justes devant les hommes, quand ils sont, à l'intérieur, pleins de ruse et d'iniquité. La difficulté, pour restituer le début, est de concilier le pluriel : « Prenez garde qu'il ne vous arrive comme à *eux* », et le singulier de la première ligne. On concevrait quelque chose d'analogue à ce qui suit : « Vous savez vous arranger pour paraître justes aux yeux des hommes. De même, parmi les malfaiteurs, il peut y en avoir un plus habile; il n'est pas convaincu de son crime parce qu'auparavant, avant de commettre l'injustice, il combine tout habilement. Mais prenez garde, etc. »

Cependant le plus naturel est bien de supposer avec les éditeurs que Jésus parle à ses disciples. Ce sont eux qu'il introduit dans le Temple en les prenant à part (cf. l. 7 s.). Alors il faut supposer une leçon moins dure que celle qui viserait l'hypocrisie des Pharisiens, par exemple : « Les hommes qui se haïssent et se font la guerre ne songent qu'à éviter les représailles ou le mal qu'on peut leur faire; aussi lorsque l'un d'eux craint d'être victime, il s'arrange auparavant pour prévenir son adversaire, et combine tout pour commettre l'injustice le premier. Mais prenez garde etc. » Cet arrangement suppose qu'on fait un seul mot de προαδικῆσαι (cf. Sap. XVIII, 2) au lieu de supposer avec les éd. l'omission de τοῦ. Il est d'ailleurs assez difficile d'accepter leur traduction qui donne à σοφίζεται le sens de « s'excuser », ce qui est peu naturel avant la faute. Les disciples pouvaient être tentés de rendre œil pour œil, dent pour dent, et même, s'ils étaient assurés des mauvaises intentions de leurs adversaires, d'attaquer les premiers. Jésus leur rappelle que ceux qui font du mal n'ont pas seulement à craindre le talion en cette vie, mais un châtiment dans l'autre.

L. 2 s. Le Sauveur s'adresse à ses disciples dont il prendra tout à l'heure la défense. Προσέχετε, une dizaine de fois dans les synoptiques, comme monition affectueuse aux disciples.

L. 3 ss. Les éd. ont lu ζωοῖς, soit l'adj. employé poétiquement pour

dire « les vivants ». M. Preuschen lit ζώοις, ζῶα étant censé répondre à חַיִּים, « parmi les êtres vivants ». C'est d'ailleurs le sens du grec, Plat., *Tim.* 77 *b* : πᾶν ὅ τι περ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν ζῷον ἂν λέγοιτο (*Bailly*). — Ἀπολαμβάνουσι est un peu étonnant sans régime. Le contexte rendait sans doute la chose plus claire. Tel qu'il est, il doit signifier recevoir en retour, coup pour coup.

Κακοῦργός τινος, « qui fait du tort à quelqu'un » (*Preuschen*), est classique; les éditeurs : « Ceux des hommes qui sont malfaiteurs », nous paraît moins en situation. On met ὑπομενοῦσιν au futur (contre les éd. et Preuschen), car une opposition est nécessaire : non seulement dans cette vie, mais dans l'autre. Or, sans le futur, rien n'indique une vie différente. Βάσανος, des tourments de la géhenne dans Lc. XVI, 23 et 28. Le caractère du châtiment et des tourments n'est pas déterminé, non plus que leur durée; cf. au contraire, Mt. XXV, 46 : ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον. On voit seulement qu'il s'agit du temps qui suit la mort.

L. 7. Παραλαμβάνειν à propos des disciples, Mt. XVII, 1; XXVI, 37; Mc. IX, 2; X, 32; XIV, 33; Lc. IX, 10. 28; XVIII, 31 (*Preuschen*), dans le sens de « prendre à part » quelques-uns des disciples ou même les douze, par opposition aux autres. Le Sauveur forme donc sa petite troupe pour la faire entrer dans le Temple.

L. 8. Ἁγνευτήριον. D'après les éd., le parvis des Israélites, par opposition à la cour des femmes et au parvis des prêtres. Ce n'était pas le lieu où on se purifiait, mais un lieu où on ne devait pénétrer que si on était en état de pureté; cf. Josèphe, *Bell. Jud.* V, 5 : ἀνδρῶν δ' οἱ μὴ καθάπαν ἡγνευκότες εἴργοντο τῆς ἔνδον αὐλῆς καὶ τῶν ἱερέων πάλιν οἱ μὴ καθαρεύοντες εἴργοντο, et *Contra Apion.* II, 8 : *in tertia* (sc. *porticu*) *masculi Judaeorum mundi existentes atque purificati* (*sc. ingre diebantur*) (1). D'après M. Preuschen, ἁγνευτήριον est un terme plus général que ἱερόν, « toute l'enceinte », par opposition aux bâtiments du temple. M. Büchler voit dans ἁγνευτήριον la traduction de בית טבילה, « la place du bain », l'endroit où on se purifie. Il rappelle que, d'après la tradition rabbinique, il y avait au moins deux salles de bain

(1) Tout le passage mérite d'être cité : « *Quattuor etenim habuit porticus in circuitu et harum singulae propriam secundum tegem habuere custodiam. in exteriorem itaque ingredi licebat omnibus, etiam alienigenis, mutieres tantummodo menstruatae transire prohibebantur. in secunda vero porticu cuncti Iudaei ingrediebantur eorumque coniuges, cum essent ab omni pollutione mundae, in tertia masculi Iudaeorum mundi existentes atque purificati, in quarta autem sacerdotes stolis induti sacerdotalibus, in adytum vero soli principes sacerdotum propria stola circumamicti* (*Corpus script. eccl. Latin.*, XXXVII, p. 95).

dans le Temple. Ces chambres, d'après le traité *Middoth* (I, 6), étaient pour ainsi dire à cheval sur le sacré et sur le profane. On pouvait y entrer du dehors, par l'esplanade (*ḥel*), ou du dedans par le parvis (*'azara*). M. Büchler se figure donc Jésus et ses disciples entrant dans une de ces chambres de bain. Jusque-là, ils étaient dans leur droit. Mais Jésus passe outre et se promène dans le hiéron, ou parvis intérieur, sans avoir pris le bain réglementaire; les disciples étant demeurés sur le seuil de la chambre de bain, endroit qu'ils pouvaient fouler pourvu qu'ils se fussent lavé les pieds.

Donc, d'après M. Büchler, l'ἁγνευτήριον est un lieu moins saint que le hiéron. Mais ce n'est certainement pas la pensée de l'auteur. Jésus fait entrer ses disciples dans l'ἁγνευτήριον lui-même, dans le propre lieu sacré (1); M. Büchler qui reproduit la traduction très exacte des éditeurs, *into the very place of purification,* n'a plus tenu compte de cet αὐτό. Il est clair qu'à partir de ce moment la faute est commise, et ce n'est pas un cas plus grave de circuler dans le hiéron. On voit par ce qui suit, l. 10 s. et 17, que c'est le même crime de fouler cette place et le hiéron, ou plutôt ce hiéron l. 17, c'est-à-dire cette partie du hiéron. Si donc il y a une distinction entre les deux termes, elle est dans l'ordre inverse de celui qu'indiquait M. Preuschen. Le lieu pur est plus saint que le hiéron en général. La phrase περιπατεῖν ἐν τῷ ἱερῷ était consacrée (Mc. xi, 27; Jo. x, 23) et décrivait la situation. L'explication des éditeurs était donc la meilleure. D'après l'usage normal du Temple, il ne pouvait être question pour un laïc du parvis spécial des prêtres; reste le parvis des Israélites. Nous verrons cependant plus loin s'il n'est pas possible de serrer l'étymologie de plus près, au moins dans la pensée de l'auteur du fragment.

L. 9 ss. Προσελθών, cf. Mt. iv, 3; viii, 19, etc. Les éd. ont rappelé que « les grands prêtres », d'après le N. T. et Josèphe, ne désignent pas seulement le grand prêtre en fonction et ses prédécesseurs, mais les membres principaux des grandes familles sacerdotales. Notre auteur le prend évidemment dans ce sens, en parlant d'un grand prêtre dont il cite le nom (2). Λευεὶς est ce qui demeure le plus probable, car les combinaisons autorisées par les éditeurs n'aboutiraient à rien de mieux, en variant les possibilités de ΛΕΥ ou ΑCΙ, la dernière lettre étant peut-être K. Ce grand prêtre est pharisien, ce qui n'est pas impossible. Il unissait donc dans sa personne le zèle pour la pureté légale et la défense des droits du Temple. *Si non è vero, è ben trovato.*

(1) Nuance que ne rend pas la traduction de M. Preuschen.
(2) Τὸ ὄνομα, cf. Mt. 27, 57 (*Preuschen*).

Συνέτυχεν, cf. Le. VIII, 19. Le grand prêtre se détache de son groupe pour aller rejoindre le Sauveur. Ce mot de Sauveur est caractéristique du fragment (1). Jésus n'est nommé ni Jésus, ni le Seigneur, mais ὁ σωτήρ ; or ce titre ne lui est jamais donné dans la narration de l'Évangile pour le mettre en scène (2), ni dans les fragments non canoniques qui nous ont été conservés.

Je croirais avec les éditeurs — contre Preuschen — que ce terme ne remonte pas à la plus haute antiquité. Indique-t-il de plus une tendance gnostique? Saint Irénée reprochait à Ptolémée, gnostique disciple de Valentin, d'employer le mot Sauveur et non pas Seigneur (3). On peut en dire autant d'Héracléon, qui dit le Sauveur vingt-cinq fois dans les rares fragments qui nous ont été conservés par Origène (4). Probablement l'Égypte — même païenne — avait-elle une prédilection pour ce titre.

Ἐπιτρέπειν τινί, suivi de l'inf., cf. Mt. VIII, 21 ; XIX, 8 ; Mc. X, 4 ; Le. VIII, 32 ; IX, 59. 61 ; Actes XXI, 39 ; I Tim. II, 12, etc.

L. 14. La vue des vases sacrés a paru aux éditeurs un contresens, prouvant que l'auteur n'était pas au courant des usages. Les objets sacrés les plus précieux, comme la table des pains de proposition et le chandelier, étaient dans le *hêkal*, ou dans le temple proprement dit, inaccessible aux laïcs. D'autres vases sacrés étaient conservés dans des chambres moins saintes, mais qui néanmoins avaient leurs entrées par la porte principale du Temple-naos, qu'aucun laïc ne pouvait franchir. M. Preuschen, ému des mêmes difficultés, mais désireux de garder au fragment un cachet de vraisemblance, a supposé que la vue de ces vases sacrés était une locution d'euphémisme, pour remplacer les termes anciens, « voir la face de Iahvé », synonymes de « aller au Temple ». On sait en effet que ces précautions de langage étaient fréquentes alors, mais celle-là passerait les bornes, et contrasterait avec le caractère réaliste du récit. M. Büchler a rappelé un passage de la Michna d'après lequel, au lendemain d'une fête à pèlerinage, on transportait les objets sacrés dans le parvis intérieur pour les laver (5). « Comment procédait-on à la purification du

(1) Il se retrouve l. 30, et a été restitué avec probabilité, l. 21.

(2) Naturellement cela n'empêche pas qu'on lui reconnût le titre de Sauveur, Lc. 2, 11, et Jo. 4, 42 et le don de sauver, Mt. 1, 21.

(3) *Irén.*, I, I, 3, *P. G.*, VII, c. 449 : Καὶ διὰ τοῦτο τὸν Σωτῆρα λέγουσιν, οὐδὲ γὰρ Κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσι (texte indiqué par les éd.).

(4) Dans le lexique de Preuschen, *Origenes' Johanneskommentar*.

(5) *Ḥagîgah*, III, 8 : כֵּיצַד מַעֲבִירִין עַל טָהֳרַת הָעֲזָרָה . מַטְבִּילִין אֶתהַכֵּלִים שֶׁהָיוּ בַּמִּקְדָּשׁ וְאוֹכְרִין לָהֶם הִזָּהֲרוּ שֶׁלֹּא תִגְעוּ בַּשֻּׁלְחָן וּבַמְּנוֹרָה וּתְטַמְּאוּהוּ . כָּל הַכֵּלִים

parvis? On lavait les objets (sacrés) qui étaient dans le sanctuaire, et on leur disait : Prenez-garde de ne pas toucher la table ni le chandelier, de peur de le souiller. Tous les objets (sacrés) qui étaient dans le sanctuaire étaient en double et en triple, de façon que si l'un était souillé, on mît un autre à sa place. Tous les objets (sacrés) qui étaient dans le sanctuaire étaient portés au bain, excepté l'autel d'or et l'autel d'airain, car ils étaient comme le sol, d'après R. Éliézer. Mais les sages ont dit : C'est parce qu'ils sont revêtus (de métal) ». Pour confirmer cette théorie, M. Büchler cite encore un endroit de la Guémara de Jérusalem, suivant le passage cité : « une fois qu'ils lavaient le chandelier, les Sadducéens dirent : Regardez les Pharisiens qui lavent le disque du soleil (1) ». C'était en effet un comble que de soumettre à la purification un objet aussi saint que le chandelier, déjà purifié une fois par an au jour solennel de l'expiation suprême. Comment les Pharisiens avaient-ils pu faire prévaloir cet usage contre le gré des Sadducéens, dominants dans le corps sacerdotal? On sait que les princes des prêtres furent souvent contraints de céder à leurs rivaux qui avaient l'oreille du peuple. Le nouveau fragment qui est dans la vraisemblance en parlant d'un grand prêtre pharisien, confirme les textes du Talmud et en reçoit confirmation. Il faudrait être sceptique pour rejeter cet accord. Et dès lors on comprend très bien pourquoi l'endroit est nommé « lieu de purification »; sinon d'après l'étymologie, du moins dans la pensée de l'auteur, c'est le lieu où on purifiait les vases sacrés. Il était, semble-t-il, dans le parvis des prêtres, mais il y a des raisons de penser que ce parvis n'était pas absolument interdit aux laïcs, pourvu qu'ils fussent en état de pureté. Ils y pénétraient du moins à l'occasion des sacrifices (2) : dès lors le principe de l'exclusion n'était pas absolu, et peut-être l'usage reconnaissait-il comme motif suffisant le désir de voir les vases sacrés pendant qu'ils étaient lavés par les prêtres. On peut même se demander si le parvis réservé aux prêtres en habits sacerdotaux, d'après Josèphe, n'était pas simplement une section du parvis intérieur dont il est ici question.

L. 14 s. Le grand prêtre reproche à Jésus de ne pas s'être lavé, de

שֶׁהָיוּ בַּמִּקְדָּשׁ יֵשׁ לָהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלִישִׁים שֶׁאִם נִטְמְאוּ הָרִאשׁוֹנִים בָּאוּ שְׁנַיִם תַּחְתֵּיהֶן . כָּל הַכֵּלִים שֶׁהָיוּ בַּמִּקְדָּשׁ טְעוּנִין טְבִילָה חוּץ מִמִּזְבַּח הַזָּהָב וּמִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת מִפְּנֵי שֶׁהֵן כְּקַרְקַע דִּבְרֵי ר׳ אֱלִיעֶזֶר וַחֲכ״א מִפְּנֵי שֶׁהֵן מְצֻפִּין.

(1) *J. Ḥagîgah*, 79 *d* : cf. *Tosefta, Ḥagîgah*, III, 25.

(2) *Kelîm*, I, 8 : « le parvis des prêtres est plus saint que (le parvis d'Israël), car Israël n'y pénètre pas, si ce n'est par nécessité, pour imposer les mains, immoler, et agiter ».

n'avoir pas pris de bain; quant aux disciples, ils ne se sont pas même lavé les pieds. Comment s'est-il rendu compte de ces particularités? Peut-être Jésus avait-il les pieds déchaux et les avait-il trempés dans un bassin en passant. Le grand prêtre a pensé qu'il se contentait de cette purification, selon lui insuffisante; il affirmera plus loin qu'il est absolument nécessaire pour fouler ce lieu de prendre un bain et de changer de vêtements. Ce double trait a de nouveau été contesté par les éditeurs, sur la haute autorité de M. Schürer, comme si l'auteur avait confondu les obligations des prêtres et celles des laïcs. M. Preuschen ne s'étonne pas, mais il s'en tient au bain de pieds, et estime qu'on n'allait pas au Temple avec ses habits de tous les jours. D'ailleurs il concède que les textes ne disaient rien.

Ce n'est pas l'avis de M. Büchler. Après avoir rappelé tous les textes de Josèphe qui parlent de la purification, il montre que Josèphe l'entendait d'un bain (1). Il est donc vraisemblable que de son temps ces mots étaient corrélatifs.

Cet argument nous paraît solide, et on pourrait le confirmer par une sentence de R. Aqiba, qui indique elle aussi le bain comme le moyen universel de purification. « Que vous êtes heureux, Israël! devant qui devez-vous vous purifier? devant celui qui vous purifie, votre Père qui est dans les cieux. Car il est dit : Je répandrai sur vous des eaux pures et vous serez purifiés (Ez. XXXVI, 25); et il est dit : Dieu est l'espoir (*miqweh*) d'Israël. Comme le bain légal (*miqweh*) purifie ceux qui sont impurs, de même le Saint, béni soit-il, purifie Israël (2) ».

Ainsi le bain, les eaux pures, étaient la manière la plus sûre de se purifier. Quand on voulait prendre part à une fête dans le Temple, il fallait se purifier, donc prendre un bain (3). L'obligation devait être la même quand il s'agissait d'assister à la purification des vases sacrés, de sorte que le grand prêtre a raison au point de vue des coutumes légales, du moins dans le cas particulier qu'il semble d'ailleurs viser à la l. 20 s. M. Büchler va plus loin et croit pouvoir démontrer que l'obligation existait dans tous les cas, qu'un laïc ne pouvait jamais entrer dans la cour intérieure sans avoir pris un bain. Mais le texte cité ne nous paraît pas valoir pour le temps de Jésus. En effet la Michna disait seulement : « Personne ne peut entrer dans le

(1) Traduction par Josèphe de Num. 8, 7 et 21, dans *Ant.* III, II, 1 : ἥγνιζε πηγαίοις ὕδασι.

(2) *Yoma*, VIII, 9, fin. Ainsi une très belle pensée est greffée sur un méchant jeu de mots.

(3) Dans le livre des Jubilés, XXI, 16, Abraham recommande à Isaac de se laver avant d'approcher de l'autel pour y faire une offrande.

parvis pour le culte, même s'il est pur, avant de prendre un bain (1) ». Où il s'agit évidemment des prêtres. Si la *Guémara* de Jérusalem ajoute aussitôt que ce bain est nécessaire, même si on n'entre pas pour le culte, cette prétendue explication est bien plutôt un véritable complément, une aggravation de l'usage. D'ailleurs on peut toujours se demander si, même dans ce cas, on n'a pas en vue un prêtre qui viendrait sans avoir l'intention d'exercer son office.

M. Büchler cite encore un texte assez étrange de la Tosefta et du Talmud de Babylone : « Un lépreux (guéri) prend un bain dans la chambre des lépreux, puis va et se tient à la porte de Nicanor. R. Juda dit : Il n'a pas besoin de prendre un bain, puisqu'il s'est déjà baigné dès le soir (précédent). Ils lui disent : Ce n'est pas à ce titre, mais quiconque entre au parvis par le chemin des portes de Nicanor prend un bain dans ladite chambre (2) ».

Si cette tradition était authentique, elle créerait précisément une obligation spéciale à ceux qui entraient par la porte de Nicanor; ce qui est peu vraisemblable. D'ailleurs tout est possible en cette matière, et les exigences de pureté n'ont pas de limites. Le plus vraisemblable, comme nous l'avons dit, c'est qu'au temps de Jésus, il fallait être purifié pour assister à une fonction du Temple, et sur ce point Josèphe coïncide bien avec notre fragment, car la purification par le bain était normale.

Il en est probablement de même pour le deuxième reproche fait par le prêtre. On devait changer ses vêtements. Sur ce point, aucun texte bien net n'a été allégué par M. Büchler. Mais il n'y avait pas de pureté complète sans qu'on changeât ses vêtements (3). S'il fallait être pur pour pénétrer dans la cour intérieure et y voir les objets sacrés, il fallait donc s'y présenter avec d'autres habits que ceux de chaque jour, presque nécessairement pollués par d'inévitables accidents.

L. 21. Restauration très heureuse; cf. Mt. XX, 32 : καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς... cf. Mc. X, 49.

L. 25. C'est la première mention d'une piscine de David à Jérusalem; une piscine, puisqu'on y descendait et qu'on en montait par des escaliers, et non un étang. Rien n'indique qu'elle ait été située dans l'enceinte du Temple. A la rigueur le prêtre eût pu trouver dans le Temple des habits spéciaux, mais le mouvement de la phrase indique

(1) *Yoma*, III, 3 : אין אדם זכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול.

(2) *Tosefta Negaim*, VIII, 9; cf. *b. Yoma*, 30 *b*.

(3) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 149.

qu'il est venu après avoir accompli toutes ces formalités. C'était donc en dehors du Temple. On a peut-être nommé étang de David ce que saint Jean (IX, 7) appelle la piscine de Siloé, placée près des degrés de la cité de David. Le prêtre se vante d'être descendu par un escalier et remonté par un autre, afin de ne pas reprendre en remontant l'impureté dont il s'était lavé dans la piscine.

On ne signale rien de semblable dans les textes (1). La satisfaction du prêtre à noter ces détails minutieux est très pittoresque et paraît saisie sur le vif. Tous les détails relatifs aux prêtres que l'on peut contrôler sont exacts. Or cela même n'est-il pas une garantie pour les autres?

L. 31. Οὐαί sans le datif, cf. Lc. VI, 25, mais après qu'il a été indiqué. Notre cas est plutôt semblable à Apoc. XVIII, 10. 16. 19. Les aveugles qui ne voient pas forment une redondance peu élégante.

L. 32 ss. Ces porcs et ces chiens jetés dans la piscine paraissent aux éditeurs une exagération déclamatoire. M. Preuschen regarde aussi ce fait tel quel comme invraisemblable. Néanmoins il attribue à l'auteur une connaissance exacte des lieux et suppose qu'il s'agit du canal qui amenait au Temple les eaux de la montagne. Ce canal devait être mal entretenu et découvert en quelques endroits; on en profitait pour jeter là toutes sortes d'ordures. « Que l'on jetât ainsi précisément les cadavres des bêtes impures, comme des chiens et des porcs, pour s'en débarrasser, c'est si extraordinairement vraisemblable, que l'on doit voir là encore une preuve que l'auteur connaissait les lieux » (p. 7). Quant aux porcs, ce sont des sangliers comme il s'en trouve encore dans la vallée du Jourdain, la plaine de Saron, le Carmel et le Thabor. M. Büchler fait allusion lui aussi au canal d'Étham, mais il estime qu'il ne s'agit pas de cadavres : les riverains du canal y lavaient des chiens et des porcs.

Cette dernière façon n'est pas soutenable, car le texte dit expressément que les animaux sont jetés (2). Il s'agit donc bien de cadavres, et non point d'animaux qu'on lave. Dès lors il est tout à fait impossible de supposer que de jour et de nuit, c'est-à-dire d'une façon habituelle, on ait jeté des cadavres dans une piscine ni même dans un canal d'eau potable, surtout dans un canal conduisant de l'eau pour les usages du Temple. Aujourd'hui encore les fellahs ne commettraient pas habituellement une pareille profanation de l'eau potable. Et il leur paraît beaucoup plus simple de laisser pourrir les

(1) Il y a une certaine analogie dans le mouvement de la phrase à propos du bain du grand prêtre : « il se déshabille, il descend, il se baigne, il monte et s'essuie ». *Yoma*, III, 4.

(2) Ou, à la rigueur qu'ils se jettent, mais cette acception cadrerait mal avec le contexte.

cadavres au soleil que de les jeter dans un canal. Un canal d'eau potable n'est pas un égout. La présence des pores n'est pas moins étonnante. On ne peut dire avec M. Preuschen que ce sont des sangliers. Pour les jeter, il fallait les prendre; on ne les a pas toujours sous la main. D'autre part il ne devait pas y avoir de pores en Judée (1). Ceux qu'on rencontre dans l'évangile se trouvaient dans la Décapole, en pays héllenisant (Mt. VIII, 30 ss.; Mc. V, 11 ss.; Lc. VIII, 32 ss.). On pouvait seulement parler des pores dans une allusion vague (2).

En résumé, le tableau convient fort peu à une piscine destinée à la purification des prêtres à Jérusalem. Faut-il conclure avec les éditeurs qu'il y a là une notable exagération, et que l'auteur avait plutôt en vue les étangs d'eau stagnante des villages égyptiens? Mais alors pourquoi parler d'eaux courantes? Nous croyons qu'il y a plutôt généralisation qu'exagération. La pensée du Sauveur n'est pas que le prêtre a mal choisi l'endroit pour prendre son bain, vu que la piscine dont il parle est dans de mauvaises conditions; son but est d'opposer des eaux surnaturelles à ces eaux courantes dont on ne peut jamais être sûr. Il ne vise donc pas une circonstance particulière. Tu t'es lavé dans de l'eau courante : or il est de la nature des eaux courantes qu'on y jette même les choses les plus impures. On croit se purifier, et peut-être contracte-t-on une nouvelle souillure. Il ne faut donc ni admirer la connaissance que l'auteur avait des lieux, ni lui reprocher de les mal connaître. Il en fait abstraction; le débat s'élève à une question de principes.

L. 35. La peau du dehors est une locution bien étrange. Y a-t-il donc une peau du dedans? Ce ne peut être qu'une disposition correspondante de l'âme. L'auteur a donc un penchant à l'allégorie. Le verbe σμήχω est entendu par M. Büchler dans le sens d'« oindre ». On sait que les anciens pratiquaient l'onction avant ou après le bain; ce sens est possible à la rigueur, mais rien n'oblige à abandonner la signification normale d'« essuyer », pourvu qu'on l'entende aussi d'un nettoyage (*Suidas*). Ὅπερ « cette même peau qui », — avec les éditeurs.

(1) Peut-être cependant sommes-nous victimes de cette illusion qui consiste à croire que la Loi juive était observée ponctuellement. Or c'est précisément ce que nie, sur ce point particulier, un savant juif bien informé. Dans la *Revue des études juives* (t. LIII, p. 14-55). M. S. Krauss a examiné les différentes prohibitions relatives à l'élevage des animaux. A propos du porc, il conclut (p. 19) : « l'élevage de cet animal ne put être totalement supprimé en Palestine. On voit même un docteur soupçonné de l'avoir pratiqué, et dans la réponse où ce rabbin se disculpe, la prohibition n'a pas l'air bien catégorique ». Et plus loin (p. 55) : « la mischna de Baba Kamma VII, 7 avec sa défense d'élever le menu bétail, les poules, les porcs et les chiens, n'a eu, pour la vie pratique, autant dire aucune signification ».

(2) Mt. **7**, 6 et non **7**. 61, faute d'impression des éditeurs, reproduite par M. Preuschen; Lc. **15**, 15 s.

M. Preuschen suppose une ellipse : « ce que font aussi »; ce sens n'est possible que si ὅπερ représente אשר dans le sens de « comme ».

L. 36. Les courtisanes vont avec les joueuses de flûtes, comme dans un passage rappelé par les éditeurs. Eusèbe de Césarée (1) a lu dans un exemplaire écrit en caractères hébreux, à propos de la parabole des talents, qu'un des serviteurs avait mangé le bien de son maître avec des courtisanes et des joueuses de flûtes. On sait d'ailleurs que les joueuses de flûtes n'avaient pas trop bonne réputation.

L. 38. Πρὸς ἐπιθυμίαν, dans le but d'exciter les désirs, comme Act. III, 10 : ὁ πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην καθήμενος.

L. 39 s. Les éd. ont dû mettre πεπλήρωνται au pluriel en suppléant une lettre omise par le scribe. On pourrait laisser le singulier en prenant ἔνδοθεν comme s'il y avait τὸ ἔνδοθεν et ensuite ἐκείνων. Ce serait moins grec, mais un équivalent assez exact de וקרבהן; cf. Lc. XI, 39 : τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει.

L. 41 ss. Les éd. préviennent qu'on pourrait lire τ ou σ la lettre qui précède ἐλθοῦσιν (l. 44), donc peut-être κατελθοῦσιν, et ζῶ[σι aussi bien que ζω[ῆς. Le sens ne serait pas notablement changé. On trouve l'eau vive, ou de la vie au sing., Jo. IV, 10. 11 et VII, 38; Apoc. XXI, 6; XXII, 1 et 17, et Apoc. VII, 17 : ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων, donc, comme ici les eaux de vie (d'après la restitution). Ces eaux viennent du ciel, ou du Père ou même de l'Esprit.

Il n'est pas douteux qu'il y a une opposition entre la purification par l'eau, qui ne peut atteindre son but, parce qu'elle-même est impure, et ne lave que le corps, et une purification intérieure, au moyen d'une eau surnaturelle. Cette eau ne paraît dans le Nouveau Testament que dans les passages cités de saint Jean. Elle y est toujours destinée à la boisson, sauf le passage Apoc. XXII, 1, qui est indéterminé et où il s'agit d'un fleuve; il n'est jamais question d'un bain.

*
* *

Le précieux fragment de MM. Grenfell et Hunt se compose donc de deux discours attribués à Jésus. Du premier il n'y a rien à dire; le

(1) Le texte a été attribué par Angelo Maï à la Théophanie d'Eusèbe. On le trouve *P. G.*, XXIV, c. 685. M. Gressmann a constaté qu'il ne correspond pas à la Théophanie que nous avons seulement dans la traduction syriaque, et ne s'est pas prononcé sur sa provenance (*Eusebius Theophanie*, p. IX s.). La théophanie syriaque (IV, 12) cite l'évangile en hébreu répandu chez les Juifs, mais pour un autre endroit. L'auteur croyait évidemment qu'on pouvait trouver beaucoup de lumière dans cet évangile. Voici ce texte : ἐπεὶ δὲ τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος — τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων...

début manque trop complètement pour qu'on en saisisse le thème.

Le second est une controverse avec un grand prêtre pharisien. Les éd. rappellent les reproches de Jésus aux Pharisiens (Mt. xv, 1-20; Mc. vii, 1-23). M. Preuschen déclare même que le parallèle est parfait. Dans l'Évangile, Jésus montre avec force que la pureté véritable ne consiste pas dans les ablutions réitérées; elle est tout entière dans les sentiments du cœur. Ce qui souille l'homme, ce ne sont pas les choses extérieures, ce sont les mauvaises pensées, source de mauvaises actions. De même, dit-on, dans notre fragment. Il y a seulement cette différence entre les éd. et M. Preuschen, que les premiers, jugeant l'auteur mal informé des usages du Temple, regardent son œuvre comme un libre développement de la scène évangélique, tandis que M. Preuschen l'estimerait volontiers le rapporteur fidèle d'une scène vécue. Nous avons vu que rien ne permet de dénoncer le fragment comme inexact. Mais il nous semble que la pensée, si elle a le même point de départ que l'évangile, un débat sur la pureté rituelle, a un sens bien différent. Dans l'évangile, Jésus oppose les sentiments intérieurs de l'homme à des rites sans portée. La question est de savoir ce qui souille. Ici elle serait plutôt de savoir ce qui purifie.

Mais il y a plus. Ce que l'évangile met en relief, c'est la dignité des sentiments humains, leur valeur morale, sans commune mesure avec des ablutions plus ou moins fréquentes. On est sur le terrain de la morale.

Dans notre fragment, il s'agit de la grâce. L'eau naturelle est incapable de purifier, mais il y a une eau qui purifie. L'opposition, en apparence, et peut-être parce que c'était le thème traditionnel, est entre le dehors et le dedans. Mais le dedans n'est pas envisagé en lui-même, il représente le cœur en tant que soumis à une action divine. Cette action n'était assurément pas niée dans l'Évangile, mais ce n'est pas d'elle qu'il y était question.

Aussi bien cette eau vive ne se trouve pas chez les synoptiques, mais dans saint Jean, au quatrième évangile, et dans l'Apocalypse; le fragment n'est donc pas un simple parallèle ou un développement des synoptiques.

La discussion sur la pureté est placée à Jérusalem et dans le Temple, ce qui est très naturel. Comme les termes ont un coloris très juste, notre texte prouverait donc à sa manière l'existence d'une tradition apparentée à celle de saint Jean, ou tenant le milieu entre saint Jean et les synoptiques.

Cependant j'aurais pour ma part de la répugnance à regarder la conversation comme tout à fait authentique. D'abord, comme nous

l'avons noté, l'eau vive de saint Jean est donnée à ceux qui ont soif; celle du fragment sert à un bain. Mais surtout Jésus se met à part, lui et ses disciples, d'une façon assez inattendue. S'il ne s'agissait que de sa personne, on comprendrait encore qu'il parlât de sa sanctification spéciale, quoiqu'il soit assez étrange qu'il la compare à un bain. Mais il est décidément contraire au reste de la tradition évangélique qu'il se place avec ses disciples dans une même catégorie favorisée, avec un certain dédain pour les autres.

Peut-être faut-il aller plus loin. Dans le fragment, les mots relatifs au bain n'ont pas le sens technique du baptême chrétien, quoique ce soient les mêmes qui le désigneront dans la suite; il n'y a pas là de difficulté. Mais quand on proteste aussi énergiquement contre l'usage de l'eau dans les purifications, en l'opposant à l'action efficace d'une eau surnaturelle, cela peut signifier que l'eau est inutile à ceux qui sont purifiés par l'esprit, ou du moins, c'est insister avec énergie sur le rôle inefficace de l'eau dans un baptême par l'eau, si on n'y joint le feu et l'esprit (1).

Or, ce dernier trait est précisément mis en relief dans l'évangile selon les Hébreux. Je n'avance cette comparaison qu'en hésitant, car elle n'a pu échapper aux éditeurs ni à M. Preuschen, et s'il n'y ont pas insisté, c'est donc qu'ils l'ont rejetée. Cependant voici les textes (2) :

In evangelio iuxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia : *Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei : « Ioannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. » Dixit autem eis : « Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est »* (3).

Cependant Jésus va au baptême.

iuxta evangelium, quod hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei : descendet super eum omnis fons spiritus sancti... Porro in evangelio, cuius supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus : *Factum est autem, quum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit ei : « fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te »* (4).

Saint Jérôme cite ici deux documents distincts, mais ils s'accordent sur la comparaison du don de l'esprit à une source. Dans le premier

(1) Mt. 3, 12.
(2) *Novi Testamenti graeci supplementum*... Nestle.
(3) Hier., *Contra Pelag.*, III, 2 (Vall. II, 782).
(4) Hier., *in Is.* XI, 2 (Vall. IV, 156).

texte, on croirait que l'auteur reconnaît au baptême le pouvoir d'effacer les péchés. Mais sa pensée, quant à Jésus, apparaît clairement dans le second. L'effusion de la source de l'esprit saint est vraiment ce qui le sanctifie ou ce qui manifeste sa sainteté. Après avoir reçu cette grâce, Jésus pouvait très bien dire : J'ai été lavé dans les eaux de la vie... D'ailleurs, il faut se rappeler que notre texte est lacuneux au bon endroit. On pourrait très bien restituer ἐν ὕδασι ζῶσι τοῦ πν(εύ)ματος ἐλθοῦσιν ἀπὸ ou encore ζῶσι τοῦ ἁγίου πνς (πνεύματος) (1), qui donnerait le même nombre de lettres que la restitution des éditeurs.

Évidemment nous n'arguerons pas d'une restitution seulement probable, mais il demeure un parallèle assez frappant, la purification par les eaux d'en haut.

Si on ajoute à ce rapprochement celui des courtisanes et des joueuses de flûte, il ne sera peut-être pas trop téméraire de rattacher notre fragment au cycle de l'évangile usité par les Nazaréens (2). Il est vrai que dans les textes cités directement, Jésus y est nommé le Seigneur. mais des références à cet évangile le nomment aussi le Sauveur (3), et on peut se demander si le mot Sauveur ne date pas de la traduction de l'évangile en grec, surtout si cette traduction s'est faite en Égypte, et d'une manière assez large.

Quoi qu'il en soit, si notre fragment n'a aucun titre à figurer parmi les témoignages authentiques de la vie de Jésus, on voit qu'il ne le cède en intérêt à aucun des *logia* que l'Égypte a déjà fournis.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) Les éd. acceptent de lire τ ou σ la première lettre visible. Il y aurait lieu de vérifier s'il n'y a pas trace d'abréviation.

(2) On sait que les lignes 5-9 du premier *Logion* trouvé à Oxyrhynchos ont été identifiées avec un passage de l'évangile selon les Hébreux cité par Clément d'Al. (cf. *Patr. Orient.*, IV, p. 161).

(3) « Ubique evangelista sive ex persona sua, sive ex persona domini salvatoris... » Hier., *De vir. ill.*, c. 3.

III

FRAGMENTS COPTES INÉDITS DE JÉRÉMIE

J'ai trouvé ces courts fragments dans les papiers de M. Urbain Bouriant, lesquels m'ont été obligeamment communiqués par sa famille. La copie qu'il en a faite provient de deux manuscrits différents. Sauf la dimension des feuillets et leur pagination, il n'a laissé aucune note qui puisse nous renseigner sur les originaux et leur provenance, sur ce qu'ils sont devenus et où ils se trouvent.

I. — Le premier de ces fragments appartenait à un manuscrit qui mesurait 0,38c de haut. sur 0,29 de larg. Il comprend les pages 107 à 110 inclusivement. C'est un morceau des prophéties de Jérémie.

La page ⲣϩ̅ (107) commence par les derniers mots du v. 37, ch. XXV, et le v. 38 et dernier; suit, ch. XXVI, les six premiers versets et la moitié du septième.

Page ⲣⲏ̅ (108), fin du v. 7me jusqu'au milieu du 13me.

Page ⲣⲟ̅ (109), fin du v. 13me au v. 19me.

Page ⲣⲓ̅ (110), du v. 20me au v. 24me, fin du chapitre; puis ch. XXVII, v. 2me à 4me inclusivement.

Le texte se suit donc bien naturellement. Il est écrit d'une façon compacte et sans indication de versets. Je les note ici dans ma copie, pour plus de clarté. Il est écrit en dialecte sahidique. Dans mes recherches à ce sujet, j'ai trouvé à la Bibliothèque nationale quelques feuilles de parchemin, écrites sur deux colonnes en grands caractères bien nets d'un centimètre de haut, numérotées comme ma copie ⲣϩ̅ recto, etc... et commençant au même mot... ⲣⲏⲏⲏ ⲙⲡⲙⲧⲟ... etc. J'eus bien vite la certitude d'être en présence de l'original dont la copie m'avait été transmise (1). J'ai donc pu collationner parfaitement ces fragments. La *Revue Biblique*, dans une étude sur les versions coptes de la Bible par Hyvernat (2), signalait comme textes sa-

(1) Biblioth. nat., *Manuscr. coptes, Catal.*, 129, 2e partie, feuille 179, contient les pages ⲣϩ̅ et ⲣⲏ̅ et feuille 182, les pages ⲣⲟ̅ et ⲣⲓ̅; les feuilles intermédiaires n'appartiennent pas au même manuscrit.

(2) Octobre 1896, p. 559.

hidiques de Jérémie, ch. XXIV, v. 2me à XXV, v. 3me et XXVI, v. 8 à 19, que, pour ma part, je n'ai pas rencontrés dans la collection de la Nationale. C'est, au contraire, le texte que je publie qui a été ainsi catalogué par erreur. Il porte, en effet, au crayon les indications relevées par Hyvernat (1).

En voici le texte et la traduction dans laquelle j'ai rendu autant que possible le mot à mot.

Page ⲣⲉ. Chap. XXV.

37. . . . . ⲣⲏⲏⲏ ⲙⲙⲏⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲏⲧⲟⲣⲓⲏ ⲙⲛⲁⲟⲩⲟⲏⲧ.

38. ⲁϥⲕⲁ ⲛⲉϥⲛⲁ ⲛ̀ⲩⲱⲟⲛⲉ ⲛ̀ⲥⲱϥ ⲛ̀ⲟⲉ ⲛⲟⲩⲛⲟⲩ. ⲭⲉ ⲁⲛⲉⲩⲕⲁϩ ⲩⲱⲟⲛⲉ ⲛ̀ϫⲁⲓⲉ. ⲙⲙⲏⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲏⲧⲛⲟⲟⲩ ⲛⲥⲏϥⲉ.

Chap. XXVI.

1. ϩⲓ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙ̀ⲡⲱⲁⲕⲏ ⲛ̀ⲩⲏⲣⲉ ⲙ̀ⲡⲟⲥⲓⲁⲥ ⲛⲉⲣⲟ ⲛⲛⲟⲩⲗⲁ. ⲁⲛⲉⲓⲩⲁⲭⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲏ ⲛ̀ϫⲟⲉⲓⲥ.

2. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲟⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲛϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲁϫⲉⲣⲁⲧⲕ ϩⲓ ⲧⲁⲩⲗⲏ ⲛⲛⲏⲏ ⲛ̀ⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̀ⲩⲁⲭⲉ ⲛⲏ ⲛⲛⲟⲩⲗⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲏⲛⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲟⲩⲱⲟⲩⲧ ϩⲓ ⲛⲛⲏ ⲛ̀ϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛⲉⲓⲩⲁⲭⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲁⲓ ⲟⲩⲉϩⲥⲁϩ ⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲧⲣⲉⲕⲧⲁⲩⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲙ̀ⲡⲣϥⲓ ⲟⲩⲩⲁⲭⲉ ⲛ̀ϩⲏⲧⲟⲩ.

3. ⲛⲉⲩⲁⲕ ⲛ̀ⲥⲉⲥⲱⲧⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲕⲧⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲧⲉϥϩⲏⲛ ⲛⲛⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲁⲧⲛⲥⲓⲣⲉ ⲛⲛⲏⲥⲟⲟⲩⲧ ⲛ̀ⲧⲁⲛⲟⲕⲛⲉⲕ ⲉⲧⲣⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲩϩⲃⲏⲩⲉ ⲛⲛⲟⲛⲏⲣⲟⲛ.

4. ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲉⲭⲟⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲟⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲛϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲉⲧⲉⲧⲏⲛⲧⲥⲱⲧⲏ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲏⲛⲟⲟⲩⲉ ϩⲓ ⲛⲁⲛⲟⲛⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲓⲧⲁⲁⲩ ⲛⲛⲉⲧⲏⲛⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ.

5. ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲏⲥⲱⲧⲏ ⲉⲛⲩⲁⲭⲉ ⲛⲛⲁϩⲛϩⲁⲗ ⲛⲉⲛⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲛⲁⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲉϯⲛⲁⲧⲛⲟⲩⲥⲉ ⲩⲁⲣⲱⲧⲏ ⲛ̀ⲩⲱⲣⲏ ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲧⲛⲟⲟⲩⲥⲉ ⲛⲛⲉⲧⲏⲥⲱⲧⲏ ⲛⲥⲱⲓ.

6. ϯⲛⲁϯ ⲛⲛⲉⲏⲏ ⲛⲟⲉ ⲛⲉⲛⲓⲕⲱ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲛⲟⲗⲓⲥ ϯⲛⲁⲧⲁⲁⲥ ⲉⲩⲥⲁϩⲟⲩ ⲛⲛⲓϩⲉⲟⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲛⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ.

7. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲱⲧⲏ ⲛⲟⲓ ⲛⲟⲩⲛⲏⲃ ⲛⲏ ⲛⲉⲫⲉⲩⲗⲟⲛⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ

Page ⲣⲏ. ⲛⲏ ⲛⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲓⲉⲣⲏⲛⲏⲁⲥ ⲉϥⲩⲁⲭⲉ ϩⲓ ⲛⲛⲏ ⲛ̀ϫⲟⲉⲓⲥ.

8. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲩⲱⲟⲛⲉ ⲛ̀ⲧⲉⲣⲉ ⲓⲉⲣⲏⲛⲏⲁⲥ ⲟⲩⲱ ⲉϥⲧⲁⲩⲟ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛⲛⲏ ⲛ̀ⲧⲁⲛϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲟⲛⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲟⲟⲧϥ ⲉⲧⲣⲉϥ ϫⲟⲟⲩ ⲛⲁϩⲣⲏ ⲛⲗⲁⲟⲥ

(1) Le *Catalogue* des manuscrits coptes de la Nationale est de M. Amélineau.

ⲧⲏⲣϥ· ⲁⲩⲁⲛⲁϩⲧⲉ ⲛⲟϥ (1) ⲛⲟⲓ ⲛⲟⲩⲛⲏⲃ ⲙⲡⲛⲉϥⲉⲧⲗⲟⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ
ⲙⲡⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ. ϫⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲕⲛⲁⲛⲟⲩ.

9. ϫⲉ ⲁⲕⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ϩⲓ ⲡⲣⲁⲓ ⲙⲡⲛⲟⲉⲓⲥ. ⲉⲕϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ
ⲙⲡⲛ ⲡⲁⲣⲟⲉ ⲛⲥⲏⲙⲱ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲙⲡⲟⲗⲓⲥ ⲡⲁⲩⲱϥ ϫⲉ ⲙⲡ ⲛⲉⲧ-
ⲡⲁⲩⲱⲛⲉ ⲛϩⲏⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϫⲛ ⲓⲉⲣⲏⲛⲏⲁⲥ
ϩⲓ ⲙⲡ ⲙⲡⲛⲟⲉⲓⲥ.

10. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲱⲧⲏ ⲛ̀ⲟⲓ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲟⲩⲗⲁ ⲉⲛⲉⲓⲩⲁϫⲉ. ⲁⲩⲉⲓ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲙⲡ ⲙⲡⲣⲣⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲛ ⲙⲡⲛⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓⲣⲏ
ⲡⲣⲟ ⲡⲧⲏⲩⲗⲏ ⲛⲃⲣⲣⲉ.

11. ⲁⲩⲱ ⲛⲉϫⲉ ⲡⲟⲩⲛⲏⲃ ⲙⲡ ⲛⲉⲫⲉⲧⲗⲟⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲙⲁϩⲣⲏ
ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲉⲓⲣⲱⲛⲉ ⲙⲡⲩⲁ
ⲛ̀ⲙⲙⲟⲩ ϫⲉ ⲁϥⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲕⲁⲕⲱⲥ ϩⲁ ⲧⲉⲙⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲟⲉ ⲛⲧⲁⲧⲉ-
ⲧⲏⲥⲱⲧⲏ ϩⲓ ⲛⲉⲧⲙⲁⲁϫⲉ.

12. ⲁⲩⲱ ⲛⲉϫⲉ ⲓⲉⲣⲏⲛⲏⲁⲥ ⲙⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ
ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ. ϫⲉ ⲡⲛⲟⲉⲓⲥ ⲛⲧⲁϥⲧⲙⲛⲟⲟⲩⲧ ⲉⲧⲣⲁⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ
ⲉϫⲛ ⲛⲉⲙⲏ. ⲁⲩⲱ ⲉϫⲛ ⲧⲉⲙⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲙⲩⲁϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲏ-
ⲥⲱⲧⲏⲟⲩ.

13. ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲟⲉ ⲛⲁⲧⲏϩⲓⲟⲟⲩⲉ ⲉⲩⲱⲟⲛⲉ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ. ⲙⲡ ⲛⲉⲧⲏϩ-
ⲃⲏⲩⲉ. ⲛⲧⲉⲧⲏⲥⲱⲧⲏ ⲛⲥⲁ ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲙⲡⲛⲟⲉⲓⲥ.

Page ρθ. ⲛⲉⲧⲏ ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲙⲙⲉⲟⲟⲩⲧ
ⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲉϫⲛ ⲧⲏⲩⲧⲏ.

14. ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ϯϩⲓ ⲛⲉⲧⲛⲟⲓϫ. ⲁⲣⲓⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲟⲉ ⲉⲧⲉⲥⲣ-
ⲛⲟϥⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲉ ⲉⲧⲉⲥⲣⲁⲛⲏⲧⲏ.

15. ⲛⲁⲛⲏ ϩⲓ ⲟⲩⲉⲙⲉ ⲧⲉⲧⲏⲛⲁ ⲉⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲏⲩⲁⲛϩⲱⲧⲃ
ⲙⲙⲟⲓ ⲧⲉⲧⲛⲁⲉⲙⲉ ⲛⲟⲩⲥⲛⲟϥ ⲛⲁⲧⲛⲟⲃⲉ ⲉϫⲛ ⲧⲏⲩⲧⲏ. ⲁⲩⲱ ⲉϫⲛ
ⲧⲉⲧⲙⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲡ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛϩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲉ ϫⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲙⲉ ⲛⲧⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ
ⲧⲙⲛⲟⲟⲩⲧ ⲩⲁⲣⲱⲧⲏ ⲉⲧⲣⲁⲩⲁϫⲉ ⲉⲛⲉⲧⲙⲁⲁϫⲉ ⲙⲛⲉⲓⲩⲁϫⲉ
ⲧⲏⲣⲟⲩ.

16. ⲁⲩⲱ ⲛⲉϫⲉ ⲡⲁⲣⲭⲱ (2) ⲙⲡ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲙⲙⲁϩⲣⲏ ⲡⲟⲩⲛ-
ⲏⲃ ⲙⲡ ⲛⲉⲫⲉⲧⲗⲟⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ϫⲉ ⲙⲡ ϩⲁⲡ ⲙⲙⲟⲩ ⲩⲟⲟⲛ ⲙⲛⲉⲓ-
ⲣⲱⲛⲉ ϫⲉ ⲛⲧⲁϥⲩⲁϫⲉ ⲙⲙⲁⲛ ϩⲣⲁⲓ ϩⲓ ⲡⲣⲁⲓ ⲙⲡⲛⲟⲉⲓⲥ ⲛⲉⲛ-
ⲡⲟⲩⲧⲉ.

(1) Pour ⲙⲙⲟϥ.

(2) *Sic* pour ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ.

17. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛⲟⲓ ϩⲓⲣⲱⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛⲓⲕⲁϩ· ⲛⲉϫⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲥⲧⲁⲓⲣⲱⲓⲛ ⲧⲏⲣⲉ ⲛ̀ⲓⲗⲁⲟⲥ.

18. ϫⲉ ⲛ̀ⲓϫⲁⲓⲁⲥ ⲛⲓⲱⲣⲁⲟⲓⲧⲏⲥ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲛ ⲛⲉ ϩⲓ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲉϫⲉⲕⲓⲁⲥ ⲛ̀ⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲗⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲛ̀ⲓⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛ̀ⲟⲩⲗⲁ. ϫⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲟⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲛϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲟⲟⲥ· ϫⲉ ⲉⲓⲱⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁϥⲕⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲟⲥ ⲛⲟⲉ ⲛⲟⲩⲥⲱⲟⲩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲟⲓⲗⲏⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲁⲛⲟⲟⲩⲉ ⲁⲛ ⲛ̀ϩⲏⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲫⲛⲁⲩⲱⲛⲉ ⲛⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲏⲛ ⲉⲧⲛⲁⲛⲩⲏⲛ:

19. ⲛⲏ ϩⲓ ⲟⲩϩⲱⲧⲃ ⲁⲩϩⲟⲧⲃϥ ⲛⲟⲓ ⲉϫⲉⲕⲓⲁⲥ ⲛⲏ ⲛⲁ ⲛⲟⲩⲗⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲩϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧϥ ⲛ̀ⲛⲓϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩⲥⲉⲛⲓⲥ ⲛ̀ϩⲟ.

Page pi. ⲛ̀ⲛⲓϫⲟⲉⲓⲥ· ⲁϥϫⲟ ⲛⲟⲓ ⲛ̀ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲛⲛⲉⲟⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉϥⲛⲧⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓⲣⲉ ⲛ̀ϩⲏⲛⲟⲟⲩ ⲛⲛⲉⲟⲟⲟⲩ ⲉϫⲏ ⲛⲉⲧⲫⲧⲩⲏ.

20. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲛⲟⲩⲣⲱⲛⲉ ⲉϥⲛⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ϩⲓ ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̀ⲛⲓϫⲟⲉⲓⲥ· ⲟⲩⲣⲓⲁⲥ ⲡ̀ⲩⲛⲣⲉ ⲛ̀ⲥⲁⲛⲁⲓⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲕⲁⲣⲓⲁⲟⲓⲁⲣⲏⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲛⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲓⲕⲁϩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡ̀ⲩⲁϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲉⲣⲏⲛⲏⲁⲥ.

21. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲱⲧⲏ ⲛⲟⲓ ⲛⲣⲣⲟ ϣⲟⲗⲕⲏ ⲛⲏ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲉϥϣⲁϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲕⲱⲧⲉ ⲛ̀ⲥⲁ ϩⲟⲧⲃⲉϥ ⲛⲉ· ⲁϥⲥⲱⲧⲏ ⲛⲟⲓ ⲟⲩⲣⲓⲁⲥ ⲁϥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲕⲏⲛⲉ.

22. ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛⲟⲓ ⲛⲣⲣⲟ ⲛ̀ϩⲓⲣⲱⲛⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲕⲏⲛⲉ.

23. ⲁⲩⲛⲏϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲛⲁⲩ. ⲁⲩϫⲓⲧϥ ⲉϩⲟⲧⲏ ϣⲁ ⲛⲉⲣⲣⲟ ϣⲟⲗⲕⲏ ⲁϥϩⲟⲧⲃⲉϥ. ⲁϥⲛⲟϫϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲛⲉⲙϩⲁⲁⲩ ⲛ̀ⲡⲩⲛⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲉϥⲗⲁⲟⲥ.

24. ⲛⲁⲛⲏ ⲧ̀ϫⲓϫ ⲛⲁϫⲓⲕⲁⲏ ⲡ̀ⲩⲛⲣⲉ ⲛ̀ⲥⲁⲫⲁⲛⲏⲉⲥ ϣⲟⲟⲛ ⲛⲏ ⲛⲉⲣⲏⲛⲏⲁⲥ ⲉⲧⲏⲧⲣⲉⲩⲧⲁⲁϥ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲉϩⲟⲧⲃⲉϥ.

Ⲥⲛⲁⲣ. XXVII.

2. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲟⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲛϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲁⲛⲟ ⲛⲁϩ ⲛ̀ϩⲏⲛⲣⲣⲉ ⲛⲏ ϩⲓ ⲕⲗⲁⲗ ⲛ̀ⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲏ ⲛⲉⲕⲛⲁϩ.

3. ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲉϫⲟⲟⲧⲥⲉ ϣⲁⲛⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲫⲗⲟⲧⲏⲁⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ϣⲁⲛⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲱⲁⲃ· ⲁⲩⲱ ϣⲁ ⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲩⲛⲣⲉ ⲛⲁⲛⲱⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ϣⲁⲛⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲁⲧⲣⲟⲥ ⲛⲏ ⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲥⲓⲗⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲃⲁⲓϣⲏⲉ ⲉⲧⲏⲛⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲟⲓⲗⲏⲛ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛ̀ⲥⲉⲗⲉⲕⲓⲁⲥ ⲣⲣⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲗⲁ.

4. ⲁⲩⲱ ⲉⲕ ϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲧⲭⲟⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲭⲓⲥⲟⲟⲩⲉ. ϫⲉ···

Chapitre xxv (*Septante* xxxii) (1).

37 (23). (Et sont détruites les habitations) paisibles par l'ardeur de sa colère.

38 (24). Il a laissé son lieu d'existence comme un lion, car leur pays est ravagé par son grand glaive.

Chapitre xxvi (*Septante* xxxiii).

1. — Au commencement du règne de Joakim, le fils de Josias, roi de Juda, fut prononcée cette parole de la part du Seigneur.

2. — Ainsi parle le Seigneur : Tiens-toi dans le parvis de la demeure du Seigneur; dis à tous ceux de Juda qui viennent adorer dans la demeure du Seigneur toutes les paroles que je t'ordonne de leur dire; n'en retranche pas un mot.

3. — Peut-être écouteront-ils chacun et reviendront-ils de leur voie mauvaise; j'enchaînerai (2) le mal que j'ai pensé leur faire, à cause de leurs œuvres mauvaises.

4. — Et tu leur diras : Ainsi parle le Seigneur; puisque vous ne m'écoutez pas quand je vous ordonne de marcher selon la loi que j'ai mise devant vous,

5. — d'écouter les paroles des serviteurs, des prophètes que je vous envoie dès le commencement, que je vous ai envoyés, et que vous n'avez pas écoutés après moi.

6. — Je traiterai cette maison comme Silo et je ferai cette ville un objet de malédiction pour toutes les nations de la terre.

7. — Et entendirent les prêtres, les faux prophètes et le peuple tout entier, Jérémie qui parlait dans la maison du Seigneur.

8. — Et il arriva, comme Jérémie achevait de dire toutes ces choses que le Seigneur lui avait ordonné de dire à tout le peuple, que se saisirent de lui les prêtres, les faux prophètes et tout le peuple disant ceci : Tu mourras de mort.

9. — Parce que tu as prophétisé au nom du Seigneur, tu as dit ceci : Cette maison deviendra comme Silo, et cette ville sera privée (3) de ses habitants. Et tout le peuple se réunit autour de Jérémie dans la maison du Seigneur.

10. — Lorsque les chefs de Juda entendirent ces paroles, ils sor-

(1) Les Coptes ayant traduit leurs textes bibliques d'après les Septante, j'indique ici, quand il y a lieu, les chapitres et versets du texte grec selon l'édition de Tischendorf.

(2) ⲛⲧⲁⲩⲙⲉⲣⲉ (*sic*), c'est évidemment ⲛⲧⲁⲓ et ⲙⲉⲣⲉ de la racine ⲙⲣ ⲙⲏⲣ lier. Le grec porte παυσομαι, je cesserai, je me désisterai de.

(3) ϣⲱϥ tondre, dévaster.

tirent de la maison du roi, vers la maison du Seigneur, et ils s'assirent devant l'entrée de la porte neuve.

11. — Et les prêtres, les faux prophètes parlèrent devant les chefs et le peuple tout entier, disant ceci : Cet homme est digne de mort; il a prophétisé méchamment (1) contre cette ville; ce que vous avez entendu de vos oreilles.

12. — Et Jérémie dit aux chefs et à tout le peuple, parlant ainsi : C'est le Seigneur qui m'a envoyé, afin que je prophétise contre cette maison et contre cette ville toutes les paroles que vous avez entendues.

13. — Maintenant, préparez de bonnes actions et des œuvres; écoutez la voix du Seigneur votre Dieu, et le Seigneur se repentira des maux qu'il a prononcés contre vous.

14. — Pour moi, je me livre entre vos mains, faites les choses qui vous seront bonnes et qui vous seront justes.

15. — Mais vous saurez que, tandis que vous m'occirez, vous vous porterez le sang innocent sur vous, et sur la ville et ceux qui l'habitent, car véritablement le Seigneur m'a envoyé vers vous, afin que je prononce à vos oreilles toutes ces paroles.

16. — Et les chefs et tout le peuple dirent devant les prêtres et les faux prophètes : Cet homme n'est pas condamnable; car il a parlé ainsi au nom du Seigneur Dieu.

17. — Et des hommes parmi les anciens du pays se levèrent et dirent à toute l'assemblée du peuple :

18. — Michée de Morescheth (2) était dans le temps d'Ézéchias, roi de Juda, et il disait à tout le peuple de Juda : C'est ainsi que le Seigneur parle : Sion sera labourée, elle, comme un champ, et Jérusalem formera un amas de pierres et le sommet de la maison une forêt.

19. — Est-ce qu'Ézéchias et tout Juda l'ont fait périr de mort? Est-ce qu'ils ne craignirent pas le Seigneur, et n'implorèrent pas la face du Seigneur? Alors le Seigneur cessa les maux qu'il avait envoyés contre eux; et nous, nous chargerions et transporterions ces grands maux sur notre âme!

20. — Et il y avait un homme qui prophétisait au nom du Seigneur, Urie, le fils de Seméïa, de Kiriath-Jarim; et il prophétisait contre ce pays selon toutes les paroles de Jérémie.

21. — Et le roi Joachim et tous les chefs entendirent toutes ses

(1) ΑΓΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΚΑΚΩΣ il a prophétisé mal.

(2) C'est מוֹרַשְׁתִּי que les Septante ont rendu par Μωραθίτης.

paroles, et il cherchait (1) à l'occire. Uric en eut connaissance et il vint en Égypte.

22. — Et le roi envoya des hommes en Égypte.

23. — Et ils le prirent de là et le conduisirent jusqu'au roi Joakim. Il le fit mourir et le jeta sur les sépulcres des enfants de son peuple.

24. — Cependant la main d'Achikam, le fils de Saphan, fut avec Jérémie, de sorte qu'il ne fut pas livré au peuple pour être tué.

Chapitre xxvii (*Septante* xxxiv).

2. — C'est ainsi que parla le Seigneur : Fabrique-toi des liens et des chaînes, mets-les sur ton cou.

3. — Et envoie-les au roi d'Idumée, et au roi de Moab, et au roi des enfants d'Ammon, et au roi de Tyr, et au roi de Sidon par les mains des légats qui sont venus à Jérusalem vers Sédécias, le roi de Juda.

4. — Tu leur ordonneras les paroles que j'ai dites pour leurs maîtres...

II. — Le second fragment appartenait à un tout petit manuscrit dont chaque page ne contenait qu'un ou deux versets. Il va de la page ιο̅ (19) à la page λ̅ (30).

Qu'était ce manuscrit? Sans doute un simple recueil de quelques passages de l'Écriture, car ce reliquat nous apporte :

Pages ιο̅ (19) et κ̅ (20) les versets 31 à 35 du chapitre ii des prophéties de Jérémie.

Pages κα̅ (21), κβ̅ (22), κγ̅ (23) et κλ̅ (24), les versets 17 jusqu'à 23 et dernier du chapitre ii des Lamentations.

Pages κλ̅ (24) ad finem, κε̅ (25), κζ̅ (26), κζ̅ (27), κη̅ (28), le chapitre iii des Lamentations, versets 1 à 24.

Pages κο̅ (29) et λ̅ (30), les versets 17 à 21 du chap. iii des prophéties de Jérémie.

Comme le fragment précédent, celui-ci est en dialecte sahidique, et j'en ai retrouvé aussi l'original à la Bibliothèque nationale (2). Il est écrit sur une seule colonne, d'une belle et grande écriture d'un centimètre de haut. Le parchemin est bien conservé. Cependant les pages κζ̅ et κη̅ renferment bien des lacunes de texte, l'encre ayant disparu par vetusté. Les versets se continuent sans retour à la ligne, voire même les indications hébraïques par les lettres alphabétiques.

(1) Le sujet de ce verbe est Joakim.

(2) *Catal. copte*, n° 129, 2e partie ; feuilles 163 à 168 inclusivement.

La *Revue Biblique* (1) signale aussi ce fragment, qui, cette fois, est bien catalogué.

Page ιθ̅. Jérémie, prophéties. Chap. ii.

31. ⲭⲉ ⲙⲡ ⲡⲧⲁⲓϣⲱⲡⲉ ⲡϫⲁⲓⲉ ⲙⲡⲏⲓ ⲙⲡⲏⲓⲁ ⲛ ⲡⲕⲁϩ ⲉϥⲟ
ⲡϣⲏⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲭⲉ ⲁⲡⲁⲗⲁⲟⲥ ⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲙⲡ ⲡⲉⲧⲛⲁⲣⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲣⲟⲛ.
ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲙⲙⲏⲧ ϣⲁⲣⲟⲕ ⲁⲛ ⲭⲙ ⲧⲉⲛⲟⲩ.

32. ⲙⲡ ⲟⲩⲛⲟⲩϣⲉⲗⲉⲉⲧ ⲡⲁⲣⲛⲱⲃϣ ⲙⲡⲉⲥⲕⲟⲥⲛⲟⲥ ⲉⲧⲁⲁϥ
ⲉⲣⲟⲥ ⲛ ⲟⲩⲛⲟⲩⲛⲁⲣⲟⲥⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲛⲱⲃϣ ⲛⲧⲉⲥⲫⲁⲥⲕⲓⲁ ⲉⲛⲟⲣⲥ
ⲙⲛⲟⲥ. ⲡⲁⲗⲁⲟⲥ ⲁⲉ ⲁϥⲣⲛⲁⲱⲃϣ ϩⲛ ϩⲉⲛϩⲟⲟⲩⲉ ⲙⲡ ⲧⲟⲩⲛⲏⲉ.

33. ⲟⲩⲛⲏⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛⲉ ⲧⲉⲕⲛⲁⲁϥ ⲭⲙ ⲧⲉⲛⲟⲛ ϩⲛ
ⲛⲉⲕϩⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕϣⲩⲛⲉ.

Page κ̅. ⲛⲥⲁ ⲟⲩⲁⲧⲁⲛⲏ. ⲙⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲧⲟⲕ
ϩⲱⲟⲕ ⲁⲕⲛⲟⲛⲣⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲭⲱϩⲙ ϩⲛ ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ.

34. ⲁⲩⲱ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲛⲉⲕⲟⲓⲭ ⲁⲩϩⲉ ⲉϩⲉⲛ ⲉⲛⲱⲟϥ ⲛⲧⲉ ϩⲉⲛϥⲧⲭⲏ
ⲛⲁⲧⲛⲟⲃⲉ. ⲛⲧⲁⲓϩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ ϩⲛ ϩⲉⲛⲛⲁ ⲉⲩϩⲛⲏ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲧⲁⲓϩⲉ
ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲓⲭⲏ ϣⲏⲏ ⲛⲏⲓ ⲉⲩⲭⲟⲥⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲭⲁⲕ.

35. ⲭⲉ ⲫⲧⲃⲃⲏⲩ ⲁⲛⲱⲕ ⲛⲁⲣⲉⲛⲉⲕⲟⲩⲱⲛⲧ ⲁⲉ ⲕⲧⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲡⲟⲓ ⲉⲓⲥϩⲛⲏⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲫⲛⲁⲭⲓϩⲁⲛ ⲙⲡⲛⲁⲕ ϩⲛ ⲛⲧⲣⲉⲕ ⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ
ⲛⲏⲣⲣⲏⲟⲃⲉ.

Page κα̅. Jérémie, Lamentations ; Chap. ii.

17. ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲏⲩⲁⲭⲉ ⲛⲧⲁϥϣⲟⲛ ⲛⲛⲟⲟⲩ ⲭⲙ ⲛⲉⲓϩⲟⲟⲩ
ⲛⲩⲟⲣⲏ ⲁϥⲩⲟⲣⲩⲣ. ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉϥⲫⲥⲟ. ⲁϥⲧⲣⲉⲛⲟⲩ ⲭⲁⲭⲉ
ⲉⲧⲫⲣⲁⲛⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲭⲱ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲭⲓⲥⲉ ⲛⲛⲧⲁⲛ ⲛⲛⲉⲧⲟⲗⲓⲃⲉ ⲛⲛⲟ.

18. ⲛⲓ. ⲥⲁⲗⲏ. ⲁⲛⲉⲧϩⲏⲧ ⲥⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲛⲭⲟⲉⲓⲥ. ⲛⲥⲟⲃⲧ ⲛⲉⲓϣⲟⲛ
ϣⲟⲧⲟ ⲉⲛⲉⲥⲏⲧ ⲛϩⲉⲛⲣⲙⲉⲛⲏ. ⲛⲟⲉ ⲛⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛⲥⲱⲣⲏ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ
ⲙⲡ ⲧⲉⲧϣⲏ. ⲛⲛⲣⲫⲱⲃϣ ⲛⲉⲧϣⲉⲉⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲣⲧⲣⲉ ⲛⲟⲩⲃⲁⲗ
ⲥⲟⲣ▨ (2).

19. ⲓⲑ̅. ⲕⲱⲫ. ⲧⲱⲟⲩⲏ ⲉⲛⲧⲉ ⲧϣⲩⲛⲏ.

Page κβ̅. ϩⲛ ⲧⲉⲧϣⲏ. ⲣⲏⲁⲣⲭⲏ ⲉⲧⲟⲩⲣϣⲉ. ⲛⲱϩⲧ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛⲛⲟⲩϩⲏⲧ ⲛⲟⲉ ⲛⲟⲩⲛⲟⲟⲩ ⲛⲛⲏⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲭⲟⲉⲓⲥ. ϥⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ
ⲉⲣⲟϥ ⲛⲛⲟⲩⲟⲓⲭ. ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲫⲧⲭⲏ ⲛⲛⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲕⲟⲩⲓ. ⲛⲁⲓ
ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲥⲏ ϩⲛ ⲟⲩϩⲕⲟ ϩⲓⲭⲏ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲛ ⲛ
ⲛⲟⲟⲩⲉ.

(1) Octobre 1896, p. 559.

(2) Je supplée ainsi la lacune: ⲥⲟⲣⲏ.

20. к. рис. ⲟⲩⲟⲩⲧ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲓϯϩⲏⲧⲓⲕ ϫⲉ ⲡⲓⲏ ⲡⲉ ⲡⲧⲁⲕⲟⲓⲕⲟϥ. ⲉⲡⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲟⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉϩⲓⲟⲙⲉ ⲛⲁⲟⲩⲱⲟⲡ ⲡⲡⲁⲣⲡⲟⲥ ⲡϩⲏⲧⲟⲩ. ⲡⲓⲏ [illegible] ⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲛⲟⲩⲟⲡⲕⲟ ⲉⲡⲉⲕⲏⲁ.

Page кг. ϩⲱⲧⲃ ⲡϩⲉⲡⲩⲡⲣⲉ ⲕⲟⲩⲓ ⲉⲩ ⲭⲓ ⲉⲕⲓⲃⲉ ⲡⲉⲕⲛⲁⲡⲟⲩⲟⲩⲧ ⲛⲟⲩⲟⲩⲏⲡⲃ. ⲡⲓⲏ ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϩⲓ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲡⲭⲟⲉⲓⲥ.

21. ка. ⲥⲉⲡ ⲁⲩⲡⲕⲟⲧⲕ ϩⲓ ⲧⲉϩⲏⲡ ⲡⲡⲟⲟⲩⲉ ⲛⲟⲓ ⲟⲩϩⲩⲡⲣⲉ ⲕⲟⲩⲓ ⲡⲡⲓ ⲟⲩϩⲁⲗⲟ. ⲛⲁⲡⲁⲣⲟⲉⲡⲟⲥ ⲡⲡⲓ ⲡⲁϩⲉⲣⲩⲡⲣⲉ ⲁⲩⲃⲱⲕ ϩⲓ ⲟⲩⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ. ⲁⲕϩⲟⲧⲃⲟⲩ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲏⲉ ϩⲓ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲡⲉⲕⲟⲩⲱⲛⲧ ⲁⲕⲟⲩⲉⲭⲟⲩⲟⲭⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲉⲕϯⲥⲟ.

22. кв. ⲟⲁⲩ ⲁⲕⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩϩⲟⲟⲩ ⲛⲩⲁ.

Page кд. ⲡⲡⲕⲱⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲁⲡⲟⲓⲗⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲉⲗⲁⲁⲩ ⲟⲩϩⲁⲓ. ⲉⲁϥⲱⲟⲩⲏ ϩⲓ ⲡϩⲟⲟⲩ ⲡⲡⲟⲩⲱⲛⲧ ⲡⲡⲭⲟⲉⲓⲥ. ⲡⲟⲉ ⲡⲧⲁⲕⲁⲡⲁϩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲧⲁⲩⲟ ⲡⲡⲁϩⲁϩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

Chap. ⲓⲓⲓ.

1. а. ⲁⲗⲫⲁ. ⲁⲡⲓ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲏⲁⲩ ⲉⲧⲏⲡⲓⲧ[illegible]ⲕⲉ (1). ⲁϥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ.

2-3. ⲉⲭⲱⲓ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲭⲓⲧ ⲉϩⲟⲩⲏ ⲉⲩⲕⲁⲕⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲉⲏⲓ ⲁⲛ. ⲡⲛⲏⲓ ⲁϥⲕⲧⲟ.

4. ⲡⲧⲉϥⲟⲓⲭ ϩⲣⲁⲓ ⲡϩⲏⲧⲏⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣϥ ⲁϥⲧⲣⲉ[illegible] ⲥⲁⲣⲅ ϩⲓⲧⲉ ⲡⲓⲏ ⲡⲁⲩⲁⲁⲣ ⲁϥⲟⲩⲱⲟⲩϥ ⲡⲓⲏ[illegible]. [illegible] ⲉⲉⲥ (2).

Page кє. 5. ⲃ ⲃⲓⲟ. ⲁϥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲱⲣⲃ ⲡⲧⲁⲁⲡⲉ ⲉϩⲟⲩⲏ ⲁϥⲟⲡⲕⲟⲓ.

6-7. ϩⲓ ϩⲉⲡⲓⲁ ⲡⲕⲁⲕⲉ. ⲁϥⲟⲡⲥⲟⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲡⲟⲉ ⲡϩⲉⲡⲕⲱⲥⲟⲥ ⲩⲁ ⲉⲡⲉϩ ⲁϥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲁⲩⲱ ⲡϯⲡⲁⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲡ ⲁϥⲧⲁⲩⲟ ⲡⲡⲓ[illegible]ⲡ[illegible] ⲡⲡⲧ

8. ⲣⲡⲁ. ϯⲡⲁϫⲓⲩⲕⲁⲕ ⲟⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟϥ ⲧⲁⲱⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲡⲉϥϯⲡⲁⲟⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲧⲁⲡⲣⲟⲥⲉⲧϩⲏ ϫⲱ[illegible] (3).

9. г. ⲁⲉⲗⲑ. ⲁϥⲕⲱⲧ ⲉⲣⲡⲡⲁϩⲓⲟⲟⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲩⲧⲁⲡ ⲡⲡⲁ ⲡⲁⲡⲡⲟⲟⲩⲉ.

10. ⲁⲥⲩⲧⲣⲧⲱⲣⲧ ⲡⲟⲓ ⲟⲧⲁⲣⲅ ⲉⲥ[illegible]ⲱⲣⲟ. ⲡⲧⲟϥⲡⲉ ⲡⲧⲁ ϥⲣⲡⲟⲓ ⲉⲣⲟⲓ ϩⲓ ⲡⲡⲁ.

(1) Sans doute ⲉⲧⲏⲡⲓⲧϩⲏⲕⲉ.

(2) ⲡⲡⲁⲕⲉⲉⲥ.

(3) Sans doute ϫⲱⲧ. Racine ϫⲧⲉ repousser.

Page ⲕⲍ. 11. ⲉⲧϩⲓⲏ ⲁϥⲛⲟⲩ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣⲁϩⲧ ⲁϥⲕⲁⲁⲧ ⲉⲓⲧⲁⲕⲏⲩⲧ.

12. ⲗ. ⲕⲍ. ⲁϥⲭⲟⲗⲕ ⲏⲧⲉϥⲏⲓⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁϩⲟⲓ ⲉ[ⲡ]ⲁⲧ ⲛⲟⲉ ⲡⲟⲩϫⲟⲛⲟⲥ.

13. ⲉⲧⲣⲉϥⲭⲉ ⲙⲡⲉϥϫⲟⲧⲉⲉ ϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲓ ⲁϥⲧⲣⲉⲩⲭⲱⲧⲉ [ⲉϩ]ⲟⲩⲛ ⲉⲛⲁⲟⲩⲗⲟⲟⲧⲉ.

14. ⲛⲟⲓ ⲛⲥⲟⲧⲉ ⲙⲡⲉϥϩⲛⲁⲁⲩ ⲛⲕⲁⲥⲟⲛⲉ - ⲁⲓⲩⲱⲛⲉ ⲛⲥⲱⲃⲉ ⲙⲡⲁⲗⲗⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲉⲓⲟ ⲛⲁⲩ ⲛϯⲁⲗⲛⲟⲥ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣϥ.

15. ⲉ. ⲟⲩⲁⲩ. ⲁϥⲧⲉⲓⲟⲓ ⲛⲉⲓⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲣⲁϯϩⲟ ϩⲓ ⲟⲩⲭⲟⲗⲓ ⲁⲩⲱ.

Page ⲕⲍ. 16. ⲁϥⲟⲓ ⲙⲡⲁⲟⲃϩⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲁⲗ ⲛⲱⲛⲉ ⲁ▨ⲧⲏⲛⲟⲓ (1) ⲛⲟⲩⲕⲣⲏ. ⲁⲩⲱ.

17. ⲁϥⲛⲟⲩⲭⲉ ⲛⲧⲁϯⲭⲏ ⲉⲃⲟⲗ▨ⲣⲏⲛⲏ (2) ⲁⲓ▨ⲃⲩ ⲙⲡⲁⲁⲅⲁⲟⲛ.

18. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲕⲟ ⲛⲟⲓ ⲛⲁⲧⲁⲭⲣⲟ ⲙⲡ ⲧⲁϩⲉⲗⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲏ ⲛⲭⲟⲉⲓⲥ.

19. ⲉ ⲅⲁⲓ.

ⲁⲓⲣⲏⲙⲉⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲧⲁⲛⲏⲧϩⲓⲥⲉ ⲙⲡ ⲛⲁⲗⲱⲓⲛⲟⲥ ⲟⲩⲥⲓⲩⲉ ⲙⲡ ⲟⲩⲭⲟⲗⲓ.

20. ⲥⲉⲛⲁⲣⲛⲁⲛⲉⲉⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ ⲧⲁϥⲧⲭⲏ ▨ϩⲣⲁⲥ ⲙⲡⲏ.

21. Page ⲕⲏ. ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲭⲉ ⲙⲡ ⲉϥⲕⲁⲁⲧ ⲛⲥⲱϥ. . . . . ⲙⲡⲟⲩⲱⲭⲏⲛ. . . . . ⲛⲉϥⲛⲏⲧⲩⲛⲏⲧⲏϥ. ⲙⲡ ⲛⲉⲃⲁⲧⲉ. . . . . ⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

22. ⲅ. ⲡ▨ⲛⲁⲛⲁⲏⲛ. . . . . ⲭⲉ ⲙⲡⲛⲁ. . . . . ⲭⲉ ⲙⲡⲟⲩ. . . . . ⲛⲟⲓ ⲛⲉϥⲛ▨ϩⲣⲏϥ. ϩⲉⲛⲃⲣⲣⲉ. . . . . ⲧⲛⲁⲩⲱⲛⲉ. ⲉⲧ. . . . . ⲉⲓⲧⲉ. ⲧⲉⲕⲛⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲛⲁⲩⲱⲟⲥ ⲁⲧⲁϥⲧⲭⲏ ⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲧⲁ ⲛⲉⲣⲓⲥ ⲡⲉ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϯⲛⲁ ϩⲩⲛⲟⲙⲛⲉ ⲉⲣⲟϥ.

25. ⲧⲛⲟ. . . . . .

Page ⲕⲟ. Jérémie, prophéties. Chap. iii.

17. . . . . ⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲟⲓ ⲛϩⲉⲟⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲓ ⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲭⲟⲉⲓⲥ. ⲛⲉⲉⲧⲏⲛⲟⲟⲩⲩⲉ ⲭⲛⲓⲧⲉⲛⲟⲩ ϩⲓ ⲛⲁϩⲟⲩ ⲛ ⲛⲟⲩⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉⲛⲉⲩϩⲛⲓⲧ ⲉⲃⲟⲟⲩ.

(1) ⲁϥⲧⲏⲛⲟⲓ.

(2) ϩⲓ ⲧⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲁⲓⲟⲃⲩ.

18. ϩⲓ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲛⲉⲓ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲛ ⲛⲟⲓ ⲙⲙⲓ ⲛ ⲓⲟⲩⲁⲁ ⲙⲙ
ⲙⲙⲓ ⲙⲙⲛⲁ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉⲓ ⲉⲩⲛⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲡⲕⲕⲁϩ ⲛⲛⲉⲙϩⲓⲧ·
ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲛⲉϫⲱⲣⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲕⲁϩ-ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲓⲣⲉ . . .
. . . . . ⲓⲟⲩⲉ (1) ⲕⲁⲩⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ·

19. ⲁⲛⲟⲕ ⲱ ⲉϫⲁⲓ· ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲱ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ· ϫⲉ ⲧⲛⲁⲧⲟⲩⲕ
ϩϩⲉⲛⲩⲏⲣⲉ· ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯⲛⲁⲕ ⲛⲟⲩⲕⲁϩ ⲉϥϩⲟⲧⲡ ⲉⲧⲕⲁⲩⲣⲟⲛⲟⲙⲁ·

Page ⲗ· ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ· ⲁⲩⲱ ⲁⲓϫⲟⲟⲥ ϫⲉ
ⲧⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ϫⲉ ⲛⲁⲉⲓⲱⲧ· ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲧⲓⲕⲟⲧⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲟⲓ

20. ⲡⲁⲛⲓ ⲛⲟⲉ ⲛⲟⲩϩⲙⲉ ⲁϩⲁⲟⲉⲧⲉⲓ ⲙⲡⲉϩϩⲁⲓ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲟⲉ
ⲛⲧⲁϥⲁ▒ⲧⲉⲓ (2) ⲙⲡⲟⲓ ⲛⲟⲩ ⲛⲓⲙ ⲙⲙⲛⲁ ⲛⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ·

21. ⲟⲩϩⲓⲛ ⲉⲩϩⲟⲧⲡⲉⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ϩⲓ ...▒ⲟⲩ (3) ⲟⲩⲣⲙⲉ· . . .
. . . . . ⲧⲱⲃϩ ⲛⲧⲉ ⲛⲩⲏⲣⲉ ⲙⲙⲛⲁ ϫⲉ· . . ϫⲓⲓ· . . . . .

Jérémie, prophéties.

Ch. ii.

31. — Est-ce que j'ai été un désert pour la maison d'Israël ou une terre dans les épines? Pourquoi mon peuple dit-il : Vous ne serez pas notre maître; nous ne viendrons pas à toi de nouveau?

32. — Est-ce que la fiancée oublie sa parure et la jeune fille son ruban (4) qui la ceint? mon peuple m'a oublié depuis des jours sans nombre.

33. — Tu es habile et le plus grand dans tes voies à chercher ce que tu aimes. Tu n'as pas voulu ainsi. Mais toi aussi tu agis méchamment et tu profanes tes voies.

34. — Et dans tes mains tombe le sang des âmes innocentes que je n'ai pas trouvées dans les lieux cachés, mais je les ai trouvées sur tous les arbres. Elles disent, étant absoutes (5) :

35. — Je suis pure, moi, que ton épreuve s'éloigne de moi. Voici : je dirai, moi; je disputerai contre toi, parce que tu dis : Je n'ai pas péché.

Jérémie, Lamentations.

Ch. ii.

17. — ... Il a accompli les paroles qu'il leur avait prescrites depuis

(1) ⲛⲉⲧⲉⲓⲟⲩⲉ·

(2) Sans doute ⲛⲧⲁϥⲁⲕⲧⲉⲓ de ⲁⲩⲱ ηχθην.

(3) ⲧⲟⲟⲩ — ⲧⲱⲟⲩ·

(4) ⲫⲁⲥⲕⲓⲁ, transcription du latin *fascia*, le grec serait φακελος. Je n'ai pas relevé les mots grecs de ces fragments, ils sont facilement reconnaissables.

(5) ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁⲕ et elles sont absoutes, racine ϫⲱⲕ parfaire achever, absoudre.

les plus anciens jours. Il a détruit et n'a pas épargné. Il a fait que ton ennemi se réjouisse à cause de moi, et il a magnifié la tête de l'oppression (1) contre toi.

18. — Sadé. — Leur cœur crie vers le Seigneur : Mur de Sion, fais descendre des torrents de larmes le jour et la nuit. N'accorde pas de repos à la fille, et ne laisse dormir l'œil (2).

19. — Koph. — Lève-toi, et prie dans la nuit dès qu'elle commence. Répands ton cœur comme de l'eau devant le Seigneur. Lève vers lui tes mains à cause de l'âme de tes petits enfants qui souffrent de la faim à l'entrée de toutes les rues où l'on passe.

20. — Res. — Vois, Seigneur, et regarde qui tu as affligé ainsi. Est-ce qu'ainsi doivent les femmes dévorer le fruit de leurs entrailles (3)? Elles sont affligées, aie pitié ; tu as livré à la mort les petits enfants qui sont à la mamelle (4) ; tu as livré à la mort les prêtres et les prophètes dans le sanctuaire du Seigneur.

21. — Sin. — Ils sont couchés dans les chemins passagers. Les enfants et les vieillards, mes vierges et mes jeunes hommes sont emmenés en captivité. Tu les as livrés à la mort par le glaive au jour de ta colère. Tu as égorgé et tu n'as pas épargné.

25. — Thau. — Tu as appelé les maux alentour des lieux habités, et personne n'est sauf de ceux qui restèrent au jour de la colère du Seigneur, que tu as pris. Et tu as augmenté tous mes ennemis.

Ch. III.

1. — Alpha. — Moi l'homme qui ai vu la misère, il est venu

2. — vers moi ; il m'a conduit dans les ténèbres, non dans la lumière.

3,4. — Il a tourné sa main contre moi tout le jour. Il a broyé ma chair, il a brisé ma peau, il a rompu mes os (5).

5. — Beth. — Il m'a enveloppé et il a entouré ma tête.

6. — Il m'a opprimé dans les régions des ténèbres. Il me fait

7. — siéger comme les ensevelis depuis longtemps, il m'a enveloppé afin que je ne sorte pas, il a multiplié mes...

8. — Ghimel. — J'ai donc crié vers lui et j'implore. Il n'a pas prêté l'oreille, il a repoussé ma prière.

(1) C.-à-d. la force de l'oppression.

(2) C.-à-d. n'accorde pas de repos à ta prunelle et ne laisse pas dormir ton œil. Les Septante écrivent : « θυγάτηρ ὀφθαλμῶν σου » et l'hébreu בת־עינך la fille de ton œil, i. e. la prunelle.

(3) Mot illisible.

(4) M. à m. qui prennent la mamelle.

(5) Le mot est effacé, mais c'est évidemment ce sens qu'il faut : ܡܥܟܠܐ triturer.

9. — Delta. — Il a fait entourer mes voies, et fermer mes

10. — sentiers. C'est un ours qui m'effraye. Ce sont des embûches comme celles du lion dressées contre moi en ce lieu

11. caché. Il m'a poursuivi, arrêté, détruit, laissé dans la corruption.

12. — Hé. — Il a tendu son arc, et il m'a atteint, comme un but déterminé, pour ainsi dire, à ses traits contre moi.

13. — Il a fait pénétrer en mes reins les traits de son carquois.

14. — Je suis la risée de tout le peuple. Je suis pour eux un objet de chanson chaque jour.

15. — Wau. — Il m'a abreuvé de fiel et enivré

16. — d'amertume, il a fait tomber mes dents avec des cailloux

17. — de pierre, il m'a nourri de cendre, et il a rejeté de mon âme la paix; j'ai oublié les bonnes choses.

18. — Et il a détruit ma force et mon espoir dans le Seigneur.

19. — Zaïn. — Je me souviens de mon affliction et de ma

20. — persécution. Du fiel et de l'amertume, mon âme a souvenance (1).....

Jérémie, prophéties.

Ch. iii.

17. — ..... Et tous les peuples se rassembleront en elle au nom du Seigneur et ils ne marcheront pas selon les désirs de leur cœur.

18. — Dans ces jours viendront ensemble la maison de Juda et la maison d'Israël, et ils sortiront ensemble de la terre du Septentrion, et de tous les lieux de la terre, au pays que j'ai donné en héritage à leurs pères.

19. — Moi, je dis : Fasse, Seigneur, que je sois rangé parmi les petits, et je te donnerai la terre choisie en héritage du Dieu tout-puissant. Et je dis : Vous m'appellerez « mon Père » et vous ne vous affligerez pas à cause de moi, mais

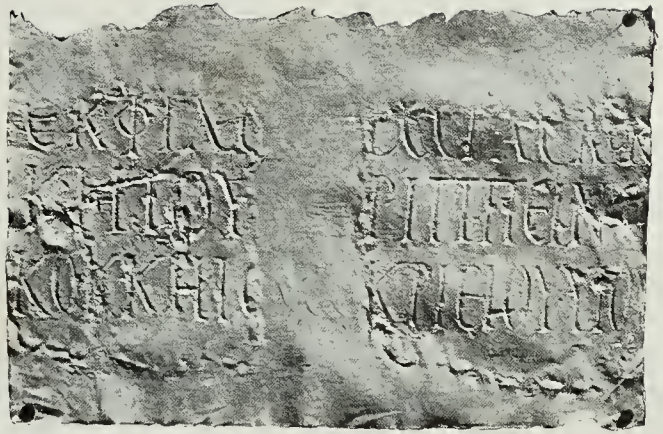
20. — comme une femme qui a transgressé ses écrits, s'est conduite envers moi la maison d'Israël, dit le Seigneur.

21. — Ils entendront une voix des hauts lieux, celle des lamentations et des supplications des enfants d'Israël.

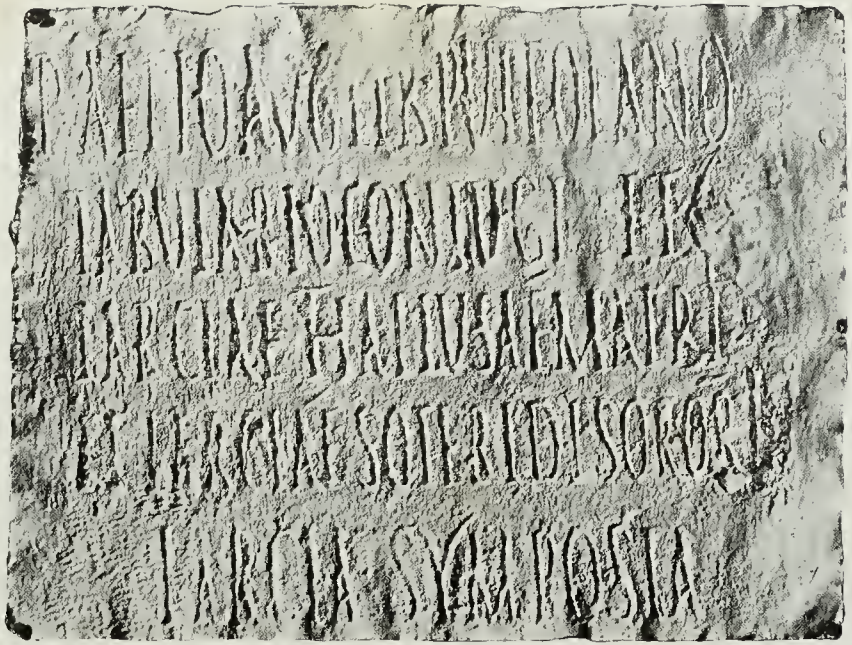
Le Caire, 20 août 1908.

Fr. A. Deiber O. P.

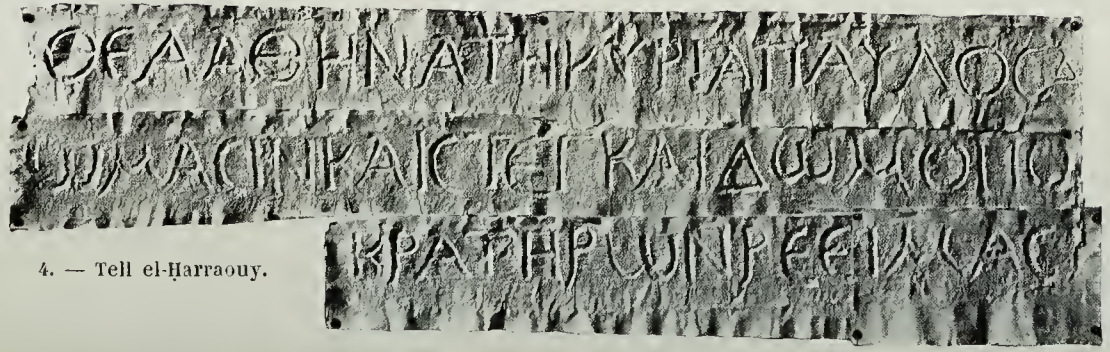
(1) Les quatre derniers versets sont presque effacés. Il serait intéressant de reconstituer les hachures qui restent, et avec l'aide des versions bohaïriques et des Septante. J'y reviendrai, je l'espère, à l'occasion d'autres fragments à publier.



1. — ʿAmmân.



3. — Djérach.



4. — Tell el-Ḥarraouy.

IV

INSCRIPTIONS DE TRANSJORDANE ET DE HAUTE GALILÉE

Les quelques inscriptions qu'on va lire ont été recueillies au cours du voyage de l'École en avril-mai derniers. Il en est dont la teneur est déjà connue; mais on a cru bon d'en donner des reproductions fidèles que les épigraphistes seront bien aises d'avoir à leur disposition. Les autres sont inédites, je le pense du moins, bien qu'elles proviennent de localités que les voyageurs visitent souvent et avec soin. Je tiens à reconnaître tout d'abord le concours bienveillant apporté par M. Prickartz dans cette cueillette et à l'en remercier.

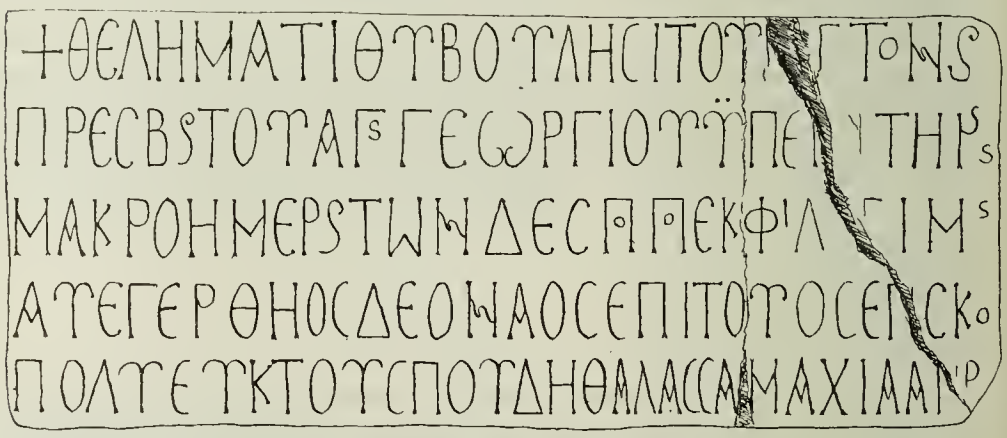
1. *'Ammân.* — Texte gravé sur l'une des faces d'une pierre cubique. Une entaille verticale assez récente coupe ce texte en deux en faisant disparaître deux à trois lettres à chaque ligne. La pierre est encastrée à la base d'un mur dans une maison particulière située entre la mosquée et les ruines des thermes. L'inscription mesure 0m.16 de large et 0m.47 de long. Hauteur des lettres 0m.045. Estampage. Cf. pl.

Ἐκ φιλο[τι]μίας Κοκ | κηίου	*Par la libéralité de Cocceius*
Ἀγ]ριππεύν[ου]	*Agrippinus*
Κοκκηίο[υ Ἀ]κρισίου υἱοῦ.	*fils de Cocceius Acrisius.*

Ce *titulus* de quelque œuvre publique, dont j'ignore la nature, paraît complet. C'est ce qui ressort de l'exiguïté de l'O placé entre les deux K à la fin de la ligne 1 et de l'entassement des lettres étriquées à la fin de la ligne 3. Le nom de Κοκκήιος n'est que l'hellénisation du nom romain bien connu *Cocceius,* que portait, par exemple, la famille dont Nerva était issu. Il serait téméraire d'affirmer qu'il y eût quelque relation entre ladite famille impériale et ces individus. Il demeure pourtant assez vraisemblable qu'ils ont dû leur nom à l'affranchissement octroyé par quelque personnage d'origine latine. Quant au surnom que portait le père du dédicant, ce qui en subsiste à la ligne 3 paraît d'abord à lire KPIEIOY. Κριεῖος, que nous n'avons pas retrouvé ailleurs, se présenterait comme un dérivé de κριός, *le bélier.* Il n'était pas rare en effet de voir les affranchis garder leur surnom d'esclaves, lequel était parfois un nom d'animal. Les inscriptions latines nous ont révélé plusieurs *Aries* dans ce monde-là. Mais

on peut sans doute abandonner ici le domaine de l'hypothèse. L'entaille récente de l'inscription exige la restitution d'au moins deux lettres après la lettre cassée. Une de ces lettres est sûre : c'est Y exigé à la fin du nom précédent. Sur le choix de l'autre on ne peut guère hésiter. La restitution d'un A permettrait déjà de lire Ἀκριείου [à rapprocher du latin *Agrius* ou *Acrius* (1)] ou quelque chose du même genre. Si l'on observe, ainsi qu'il est facile sur l'estampage, que l'apparente barre transversale de cet Є n'a pas la fermeté graphique des autres lettres et ne doit être qu'une éraflure semblable à celle de la lettre suivante, la lecture Ἀκρίσιος devient aussi simple que satisfaisante. *Acrisius* (2) est un nom gréco-latin usuel (3).

2. *'Ammân.* — Sur une plaque de marbre blanc. D'après des indications un peu vagues, on l'aurait trouvée près du piedestal où se lit le nom d'Héraclès (*RB.*, 1905, p. 597. Cl.-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, VII, p. 147 ss.; VIII, p. 121). Elle est actuellement aux mains d'un Circassien qui demeure dans le voisinage des ruines de ce qu'on pourrait appeler l'*Héracléion*. Copie.



+ Θελήματι Θ(εο)ῦ, βουλήσ(ε)ι τοῦ ἥττον(ος)
πρεσβ(υτέρου) τοῦ ἁγ(ίου) Γεωργίου ὑπὲρ (σω)τηρίας (καὶ)
μακροημερ(εύσεως) τῶν δεσπο(τῶν), ἐκ φιλοτιμ(ίας)
α(ὐτο)ῦ [ἠ]γέρθη ὅ[σ]δε ὁ ναὸς ἐπὶ τοῦ ὁσ(ίου) ἐπισκό(που)
Πολυεύκτου σπουδῇ Θαλασσαμαχια α...

De par la volonté de Dieu et l'intention de l'humble prêtre de Saint-

(1) La documentation est colligée par Otto dans le nouveau *Thesaurus linguae latinae.*

(2) Cf. Diehl, *Acrisius* dans le *Thesaurus ling. lat.*

(3) Ce petit texte vient d'être édité par M. E. Littmann, dans la monumentale publication de *Princeton University : Archaeological Expedition to Syria in* 1904-5, *Division III : Greek and Latin Inscriptions,* p. 12 s. M. Littmann avait pris seulement une copie du document et voici ce qu'il en a tiré en s'aidant des suggestions de M. le prof. Keil : Ἐκ φιλο[τι]μίας Κοκκίπου [Ἀγ]ριππείν[α] Κοκκίπο[υ Ἰ(ησοῦ] (Χ)ρι(στῷ) Θ(εο)ῦ υἱῷ.. *Through the generosity of Kokkipos, Agrippina the daughter of Kokkipos (has dedica -*

Georges, pour le salut et la longévité des souverains (1), *grâce à sa libéralité, ce temple a été élevé sous le saint évêque Polyeucte, par les soins de Thalassamachia...*

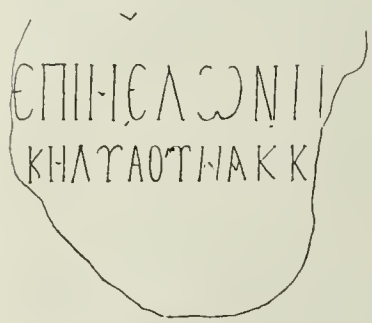
Si c'est le prêtre de Saint-Georges lui-même qui a libellé l'inscription, la formule d'humilité que je crois devoir lire à la première ligne n'aura rien de choquant, d'autant plus qu'il garde l'anonymat. Cela n'exclut pas cependant la possibilité d'une autre lecture. Le dernier mot de la seconde ligne n'est pas sans difficulté; la cassure en a endommagé le début. Il est assez plausible qu'on ait σω avec ligature, qui s'accorde très bien avec le reste du mot. Le terme μακροημέρευσις, qui vient ensuite, est peu fréquent en épigraphie; les classiques semblent l'ignorer. Il appartient à la la κοινή de la période alexandrine : l'Ecclésiastique en fait usage (cf. I, 12; XXX, 22). A la quatrième ligne, corriger ἐγέρθη en ἠγέρθη et ὅσδε en ὅδε. Polyeucte est un nom à ajouter à la liste si peu fournie des évêques de Philadelphie. Malheureusement, sa date nous échappe. Enfin, Thalassamachia. Si ce nom est féminin, il faut regretter l'absence du ς final. S'il est masculin, la graphie est correcte à condition de le considérer comme le génitif dorien en α que prennent certains noms propres en ας de la première déclinaison. Les dernières lettres, dont l'une est incertaine, sont sans doute l'abréviation d'un titre.

De la lecture de cette inscription, il ne ressort pas clairement que le temple fût celui de Saint-Georges dont le généreux prêtre était ti-

ted) to Jesus-Christ, the son of God... La tournure du texte n'est plus très intelligible et la restitution finale, indiquée par M. Keil : *à Jésus-Christ, le fils de Dieu,* est aussi peu heureuse que possible. L'excellent estampage dont on a la photographie sous les yeux montrera que la copie du savant éditeur n'était elle-même rien moins que satisfaisante. Il en va de même d'ailleurs des indications d'apparence très précise telles que la hauteur de 0m, 035 indiquée pour les lettres.

(1) Ici δεσπόται désigne le couple impérial, à n'en pas douter. A ce propos cependant, il sera bon de remarquer que le titre de δεσπότης n'était réservé ni à Dieu ni à l'empereur, même sous Justinien. Lors de la publication de l'inscription du patriarche Eustochios (*RB.*, 1907, p. 275), M. Clermont-Ganneau déclarait avoir de la peine à admettre la lecture δεσπότου sous prétexte que l'attribution à un dignitaire religieux du titre de δεσπότης lui paraissait quelque peu insolite (*RAO.*, VIII, p. 148), son opinion étant que « le titre ne saurait convenir qu'à Dieu et à l'empereur » (*ibid.*, p. 90). L'épigraphie en effet paraît donner raison au savant maître. Cependant on me permettra de relever ce fait que, dans ses lettres, Théodoret, évêque de Cyr au Ve siècle, dit couramment δέσποτα à ses collègues dans l'épiscopat, par exemple à Flavien, évêque de Constantinople (Migne, *PG.*, LXXXIII, c. 1184), à un certain évêque Irénée (1192), à André de Samosate (1205), à Dioscore d'Alexandrie (1232), à Ouranios d'Émèse (1336), voire même à un simple prêtre du nom de René (1324). En parlant du « très saint archevêque Domnus », il le nomme soit δεσπότης, soit κύριος (1268). Enfin la dédicace de l'ouvrage de ce Père contre les Hérésies commence par τῷ δεσπότῃ... Σποράκίῳ qui est un grand de la cour. Aussi croyons-nous devoir garder à Eustochios de Jérusalem le titre de δεσπότης. Dans la liturgie dite de saint Chrysostome, l'évêque est constamment interpellé par le diacre avec le titre δέσποτα.

tulaire. Si cela était, nous serions en présence d'une de ces substitutions de saints aux dieux ou aux héros, dont la Syrie et l'Arabie offrent plus d'un exemple. La métamorphose d'Héraclès en saint Georges était d'autant plus facile que ces deux personnages avaient, comme attribut, la force physique (1). L'existence d'une chapelle chrétienne au lieu où l'on a trouvé la dédicace au prêtre d'Héraclès, est en tout cas démontrée par les débris que les Circassiens y ont mis à découvert, à savoir — sans parler de notre inscription — des montants de cancel en marbre blanc élégamment sculptés, des chapiteaux marqués de la croix, un fragment de frise sur lequel se lit encore [Є]ΛЄЄΙ, suivi d'une croix, enfin, une dalle de marbre gris portant un fragment d'inscription usée par le frottement de la marche. On y lit aisément ἐπιμελῶν, mais le reste est assez obscur.

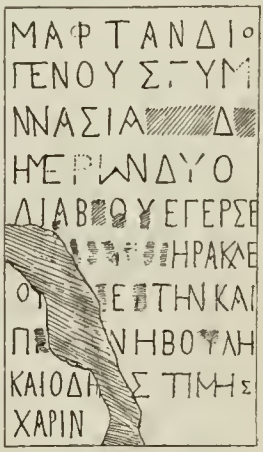


A propos de cet *Héracléion*, il ne sera pas hors de propos de revenir sur le document épigraphique où l'on pense que s'en trouve l'indication. Au printemps de 1905 nous n'avions pu, le P. Savignac et moi, l'étudier que hâtivement dans des conditions très défavorables. Une copie publiée dans *RB.*, 1905, p. 597, offrait tout ce que nous avions discerné de ce texte en très mauvais état : un nom propre, la mention d'Héraclès et une clausule familière dans les inscriptions votives. Cette copie servit presque aussitôt de base à M. Clermont-Ganneau pour une restitution très développée : « Μαρ? ταν (Δι)ο | γέν(ο)υς [το]ῦ (καὶ) | Μνασία. [ὥς], ἐ[ι] ἡμ(ερῶ)ν δύο [ἀ-] | ναβ[ὰς], ἐτέ[λ](ε)σε | [τὴν εἰς] τ[ὸ] Ἡράκλε(ι) | ο(ν) [ἑορτ]ὴ[ν] κα[ὶ] π[ομπὴ]ν, ἡ [βου]λὴ | καὶ ὁ δῆ[μο]ς, τειμῆς | χάριν. *En l'honneur de Martas* (?) *fils de Diogène appelé aussi Mnasias, parce qu'étant monté pendant deux jours, il a célébré la fête et* (*conduit*) *la procession pour l'Héracléion, le sénat et le peuple* (*ont fait*) ». L'éminent professeur du Collège de France faisait suivre cette restitution d'un très important commentaire mythologique « sur le culte d'Héraclès à Philadelphie » et les attaches du dieu hellénique avec Milkom des Ammonites et sa parèdre Astar, reliée elle-même au mythe de la caille et à la déesse *Ortygia-Asteria*. Dans une récente

(1) Ce n'est pas le lieu de documenter en détail le culte de saint Georges et ses attaches avec le paganisme; signalons pourtant les diverses études de M. Clermont-Ganneau, *Le mythe d'Horus et de saint Georges* (*Étud. d'arch. or.*, I, p. 78); *Dioclétien et saint Georges* (*ibid.*, p. 187). Cf. *RAO.*, VII, p. 370. On lira surtout H. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, XXIV, 1905, p. 124 s.

livraison du *Recueil d'arch.*, VIII, 121 ss., datée d'octobre 1907, M. Clermont-Ganneau revient sur ce texte grâce à une nouvelle copie prise par M. Cumont et envoyée le « 28 avril 1901 » [1907?]. Cette copie « exécutée par un helléniste aussi expérimenté,... a une valeur particulière », observait M. Cl.-Ganneau; « elle nous met à même... de résoudre quelques-unes des nombreuses difficultés de ce texte si gravement mutilé ». La comparaison de la nouvelle copie avec celle de *RB.* montrerait à qui peut y prendre intérêt qu'il y a peu de variantes entre le schéma hâtif de *RB.* et le document auquel est attribuée une « valeur particulière ». Repassant à 'Ammân, j'ai pris soin de consacrer un examen prolongé cette fois à cette inscription que trois ans d'exposition aux intempéries et au vandalisme des passants n'ont certes pas améliorée. Un estampage soigneux, pris à loisir, a permis quand même d'avancer quelque peu dans la lecture ou plutôt de confirmer certaines lectures antérieures et de serrer d'assez près le sens général du texte. On en jugera par la nouvelle copie que je présente.

L. 1-2. Il est à peu près certain que la troisième lettre est un Φ au lieu d'être un P. Μαρτάν est d'une bonne tournure sémitique, peut-être de la racine araméenne מבין *être intelligent, perspicace.* Διογένους, que M. Clermont-Ganneau avait lu dès le premier moment, est désormais assuré.



L. 2-3. De même, son hypothèse γυμνασίαρχον devient définitive. A noter cependant la répétition du M une fois isolé, une fois en ligature, due à quelque distraction du lapicide.

L. 3-4. Il faut aussi revenir à la première lecture du *Recueil...*, δι' ἡμερῶν δύο, dont la plupart des éléments se trouvaient déjà dans notre première reproduction. M. Cumont a pris pour un Λ ce qui n'est que la partie inférieure de l'Ω. Il soupçonne un P là où se lit un Y assez aisément.

L. 5. Διὰ βίου ne fait plus de difficulté. Le mot βίου peut se tirer de la copie de M. Cumont, mais non le διά, qui est vaguement représenté par Λ suivi de la boucle d'un P. Dans *RB.* 1905, on a lu NA qui contient tous les éléments de la préposition. S'il y a un mot clair dans cette inscription, c'est bien εγερσε. M. Cumont, hanté par sa restitution ε[υ]ερ(γ), a omis la seconde lettre, qui est certainement un γ. L'E de la fin, serré contre l'encadrement de l'inscription, est on ne peut plus sûr.

L. 6. Le nom d'Héraclès ΗΡΑΚΛΕ est aussi lisible maintenant qu'au

premier jour. M. Cumont n'a pas reproduit le curieux enchevêtrement du K et du Λ. Je serais fort tenté de voir les traces de τοῦ avant le mot Ηρακλε...

L. 7 ss. Les deux lettres qui restent au début de la ligne appartiennent au groupe ΟΥΣ, finale de l'ΗΡΑΚΛΕ de la ligne précédente. La conclusion du texte est très certainement βουλευτὴν καὶ πρόεδρον, ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τιμῆς χάριν comme le déchiffrait M. Cl.-Gann. d'après la copie de M. Cumont, mais la prétendue « amorce du premier alpha » de ἀνέστησαν final dans cette copie me paraît décidément une éraflure et il n'y a rien à chercher après χάριν. Les développements mythologiques occasionnés par ce document gardent à coup sûr leur valeur, rien toutefois ne les rattache plus à cette inscription banale en somme, exception faite de la mention du culte d'Héraclès à 'Ammân. Nous avons là un de ces nombreux hommages offerts par le sénat et le peuple d'une ville à un personnage qui s'est dignement acquitté de ses fonctions et s'est distingué surtout par une généreuse libéralité. Les titres sont à l'accusatif régis par ἐτίμησαν sous-entendu. La locution τιμῆς χάριν devient alors redondante, car avec elle on met le datif et l'on se passe de verbe, mais l'habitude de commencer ces sortes de dédicaces par l'accusatif a été plus forte que la syntaxe (1). La première fonction de notre personnage est la gymnasiarchie, qui consistait avant tout dans des distributions d'huile aux gymnases et aux bains. Mais comme la plupart du temps un des sacerdoces importants de la ville se rattachait à cette dignité, le gymnasiarque avait encore à s'occuper d'un temple et des cérémonies publiques. Toutes ces charges étaient à son compte. On était gymnasiarque pour une ou plusieurs années; quelquefois on était investi de cette fonction pour la vie (2). Notre texte présente une certaine difficulté, s'il faut traduire : γυμνασίαρχον δι' ἡμερῶν δύο διὰ βίου par *gymnasiarque pendant deux jours à vie*. Pour donner un sens à ces deux locutions qui semblent incompatibles, le mieux est de supposer que ce gymnasiarque à vie avait à exercer ses fonctions pendant les deux jours d'une fête que l'on célébrait périodiquement. Ce temps relativement court pouvait suffire à

(1) Dans Dittenberger, *Orientis græci inscript.*, on trouve des constructions analogues; voir par exemple 562.

(2) Pour plus de détails sur la gymnasiarchie on consultera l'excellent article de M. Glotz dans le *Dictionn. des Antiq.* de Daremberg et Saglio, et les nombreuses inscriptions trouvées au temple de Zeus Panamaros (*Bulletin de Corresp. hellén.*, XI, 373 ss.; XII, 82 ss.; XV, 169 ss.). En particulier sur une stèle de Flavius Théophanès et de Flavia Paulina (XI, 376) on lit : καὶ τὴν ἑορτὴν τῶν Παναμαρείων τὰς δέκα ἡμέρας ἐγυμνασιάρχησαν πάσῃ τῇ πανηγύρει... Sur une autre stèle de Fl. Théophanès (XI, 380) on fait remarquer avec sa gymnasiarchie sa libéralité dans les fêtes de Zeus appelées Komyria, qui duraient deux jours : πολείταις καὶ ξένοις καὶ δούλοις ἀφθόνως οἶνον παρασχὼν ταῖς δυσὶν ἡμέραις...

mettre à l'épreuve la générosité du gymnasiarque s'il avait, comme il était d'usage, à fournir l'huile aux jeux et aux bains, à donner des représentations, à préparer des cérémonies coûteuses, à héberger une population dévote qui ne manquait à aucun des banquets sacrés. A propos de εγερσε... il paraît de plus en plus certain qu'il faille s'en tenir à la dernière hypothèse de M. Clermont-Ganneau d'après laquelle nous aurions là la désignation d'une charge permanente, quelle que soit la terminaison à donner à ce radical. L'association de ce mot à πρόεδρος dans une inscription provenant de Ramleh favorise cette conclusion (1). Cette fonction d'ἐγερσε(ιτης?) regardait probablement le culte d'Héraclès.

Pour en finir, je pense qu'il faut arrêter aux termes suivants la lecture de ce texte dont l'élaboration se poursuit depuis trois ans : Μαφτὰν Διογένους γυμνασίαρχον δι' ἡμερῶν δύο, διὰ βίου, ἐγερσε(ίτην), [τοῦ] Ἡρακλέου(ς), βουλευτὴν καὶ πρόεδρον, ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τιμῆς χάριν. *A Maphtan fils de Diogène, gymnasiarque pour deux jours à vie, excitateur d'Hercule, conseiller et proèdre, le sénat et le peuple en témoignage d'honneur.*

En même temps que les découvertes, les actes de vandalisme se multiplient à ʿAmmân. Ainsi, le joli petit autel votif, photographié par M. Brünnow et publié par lui dans les *Mittheil. und Nachr. des D. P. V.* (1896, p. 3 et 4), a été mis en pièces. On peut en voir un morceau encastré dans une masure, située au sud de la mosquée, près de la rivière. Le nom du légat L. Æmilius Carus s'y distingue encore (2).

3. *Djérach.* — Inscription trouvée au bord du chemin d'ʿAmmân, à une centaine de mètres au sud de l'aqueduc. — Calcaire marmoriforme. — Hauteur de la pierre : $0^m,65$, largeur : $0^m,69$; hauteur moyenne des lettres : $0^m,07$. Cf. pl.

P(ublio) Aelio Aug(usti) lib(erto) Puteolano | Tabulario coniugi. et | Larciae Thallusae matri | et Larciae Soteridi sorori | Larcia Symposia.

Une copie de ce texte, d'après un estampage de M. Fournier de Sahuguet, a été publiée par M. Clermont-Ganneau (3) qui en a donné une lecture à laquelle je ne puis que souscrire.

Cependant, comme nous en avons pris un excellent estampage, je ne résiste pas au désir de mettre sous les yeux des lecteurs de la *Revue* la physionomie de l'inscription elle-même. Le texte est com-

(1) Clermont-Ganneau, *RAO.*, VII, 174 ss.; VIII, 125.

(2) L'expédition américaine de *Princeton University* avait encore retrouvé l'autel brisé en deux morceaux en 1904-5; cf. Littmann, *op. l.*, p. 9.

(3) *RAO.*, VIII, p. 78 s.

plet; il ne semble pas, en effet, qu'il y ait eu, comme le pense l'éminent archéologue, un sigle indiquant le verbe à la fin de la cinquième ligne, la symétrie des lignes s'y oppose, ainsi qu'un examen minutieux de la pierre. De même, l'existence d'une lettre après le *et* de la ligne 2 est plus que douteuse.

Vraisemblablement l'ancien esclave de Pouzzoles avait dû être affranchi par Adrien, dont il porte le prénom et le nom. Peut-être son installation à Gérasa, comme agent du fisc, date-t-elle du voyage de ce prince en Arabie, Là, il aurait pris pour femme une Larcia. M. Clermont-Ganneau dit avec non moins de vraisemblance : « Il ne serait pas impossible que l'introduction de ce gentilice dans la population indigène de Syrie remontât au Λάρκιος Λέπιδος, commandant de la dixième légion Fretensis sous Titus. Il a pu s'y propager par la clientèle militaire ». Il fait aussi remarquer que, né à Pouzzoles et mort à Gérasa, l'affranchi P. Aelius « pouvait être d'origine orientale, étant donné que cette première ville était le port principal des arrivages de Syrie ». Il serait difficile d'avoir quelques doutes là-dessus après une lecture du récent ouvrage de M. Ch. Dubois sur la *Pouzzoles antique* (1). Siège de nombreuses corporations orientales, cette ville renfermait des Tyriens, des Héliopolitains, des marchands de Béryte, des Nabatéens, des Hébreux qui tous y avaient leurs greniers ou leurs comptoirs et leurs lieux de culte.

4. *Tell el-Ḥarraouy.* — Inscription sur fragment de linteau élégamment mouluré en calcaire dur. On a le commencement du texte et des lignes; la fin manque. Longueur actuelle des lignes : 1m,20, haut. des lettres : 0m,06 en général. Estamp. Cf. pl.

Θεᾷ Ἀθηνᾷ τῇ κυρίᾳ Παῦλος ὁ[εκουρίων ἀνέθηκεν ἰδίοις
ἀναλ]ώμασιν καὶ στέγ(ος) καὶ δῶμ(α) ὅπο(υ...)
κρατήρων ρε[ῦ]μα σ(υνέτελεσεν).

A la déesse Athèna, la souveraine, Paul décurion a dédié à ses frais et le toit et la terrasse où... il a assuré l'écoulement des bassins.

Une copie de cette inscription, due à M. Masterman, a déjà paru dans le *PEF. Quarterly Statement,* 1908, p. 156 (2). Comme elle lais-

(1) *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome,* fasc. 98, Paris, Fontemoing, 1907. Si Rome a pénétré l'Orient par son administration et ses armées, elle l'a influencé bien davantage, surtout au point de vue de l'art, par le moyen des Orientaux qui avaient séjourné sur son territoire immédiat. La présence d'éléments italiens dans l'architecture de Pétra, par exemple, n'est pas sans rapport avec les stations nabatéennes d'Ostie et de Pouzzoles.

(2) Cette copie reproduite en simple transcription typographique offrait au milieu de la ligne 2 un groupe CTЄTKAI... très déconcertant, sur lequel avait été hasardée l'hypothèse d'une confusion entre T et Γ, στέγ(ος), *RB.*, 1908, p. 477. M. le Dr W. G. Masterman

sait place à quelque doute, nous en publions un estampage. Les lettres de cette dédicace sont très bien conservées, parce que, jusqu'à la découverte du texte par M. Masterman, la partie écrite du linteau était restée tournée contre le sol. C'est ce qui explique comment Victor Guérin qui a visité le *Tell el-Ḥarraouy* et l'a décrit tout au long, ne parle pas de ce document épigraphique (1).

Le sommet du Ḥarraouy était vraiment bien choisi pour l'emplacement d'un temple à Athèna, déesse qui partageait avec Aphrodite la protection des hauteurs (Ἀθηνᾶ ἀκρία). Dominant tout le bassin du lac Ḥouleh, ainsi que la région de Cadès, ce Tell attire les regards du voyageur de tous côtés et de très loin. Paul, le fondateur ou le restaurateur du sanctuaire, ne m'est pas autrement connu. Le petit ὁ qui accompagne son nom doit être son titre : δεκουρίων, δύανδρος ou quelque chose de ce genre. Du détail de son œuvre, nous connaissons le toit, — et il le fallait solide sur ce sommet où le vent et la pluie sont d'une violence particulière, — puis une terrasse en relation avec certains bassins dont on assure l'écoulement, à supposer — comme il est d'ailleurs probable — que ῥεειμα soit une particularité dialectale pour ῥεῦμα et que κρατῆρες signifie ici « bassins » ou « réservoirs » (2). Cette signification n'est point sans exemple. On n'ose trop s'arrêter à l'idée de quelque installation de réservoirs sacrés, indépendants du temple quoique en relation avec le culte qui s'y accomplissait.

Une hypothèse plausible serait de voir dans ces cratères des ustensiles liturgiques, des vases où l'on puisait les libations. C'est le sens que revêt ce terme dans les dédicaces analogues à celles de Paul (3). Celui-ci mentionnerait les principaux actes de culte qui se font ou se feront dans le sanctuaire de sa déesse et dont il se glorifie d'avoir assuré le fonctionnement. En ce cas, δῶμα garderait son sens premier, « demeure, temple », et l'on pourrait risquer la lecture : δῶμα ὅπου... κρατήρων ῥεῦμα σ(υντελεῖται) ou σ(πένδουσιν), *la salle où s'accom-*

ayant eu l'extrême obligeance de mettre sa copie originale à la disposition du P. Vincent, il a été facile d'y constater qu'elle portait CTEΓ, clairement établi maintenant par notre estampage. L'erreur était donc due à une élémentaire coquille typographique dans le *QS*. Nous remercions M. Masterman de son obligeante courtoisie.

(1) *Galilée*, II, p. 363. V. Guérin identifie ce Tell avec la localité biblique d'Hazor.

(2) S'agit-il de conduites d'eau partant des bassins ou y aboutissant? C'est ce qu'il n'est pas facile de décider. Dans le dernier cas, on penserait à des tuyaux (les *fistulæ* des anciens architectes) destinés à capter l'eau de pluie des toits et des terrasses et à la conduire dans des réservoirs, car il ne faut pas songer à trouver des sources sur ce sommet.

(3) Dittenberger, *Sylloge insc. græc.*, **554**, 26; **586**, 44; **734**, 121 et d'autres. Dans Dessau, *Inscript. lat. select.*, je relève, par exemple, 3446 : *SS. Herculi... Abascantus... crateram argyrocorintham cum basi sua et hypobasi marmorea sua pecunia d. d...*; 5454 : ... *Fuscus ædiculam cum ara et cratera d. d. idemque dedicavit.*

plissent les libations, où l'on fait couler les cratères en libations.

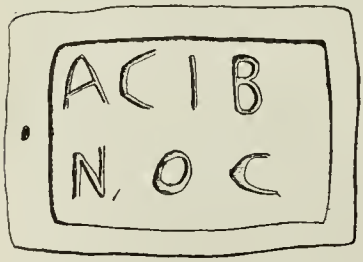
5. *Tell el-Ḥarraouy.* — Inscription gravée dans un semblant de cartouche sur un calcaire assez friable; elle est peu soignée comme exécution et mal conservée. La fin des lignes fait défaut. Lettres inégales, de 0m,04 à 0m,02. Estampage.

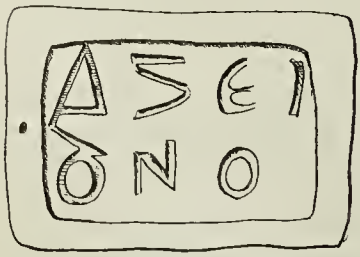
ΘΕϢΗΛΙΑ[Π]
ΟΛΙΤΗΜΑΡ[ϢΝCT]
ΡΑΤ[Ι]ϢΤΗCV[ΙΟC]
ΜΑΡϢΝ[ΟC]ΠΟ... [ΑΝΕ]
ΘΗΚΕΝ

M. Masterman (1) a donné de cette inscription une copie pleine de lettres douteuses, ce qui est facile à comprendre étant donnée la mauvaise situation de la pierre. Nous en avons pris un estampage qui nous a permis d'étudier ce texte à loisir et d'en extraire la lecture proposée ci-dessus.

Il s'agit d'un *titulus* en l'honneur du Baal ou Jupiter d'Héliopolis dont on retrouve le nom et le culte dans tout le bassin de la Méditerranée (2). Naturellement Ἡλιαπολίτῃ est pour Ἡλιοπολίτῃ. L'auteur de la dédicace est un soldat du nom de Marôn, nom qui fut assez en usage dans le monde hellénique; il se retrouve chez les Latins sous la forme Maro.

A ce groupe d'inscriptions je joins une petite tablette de pierre blanche légère, longue d'environ 0m,10 et qui porte deux mots, dont l'un ἄσιβνος est assez mystérieux. Celui du revers ἀξειονο pourrait être à la rigueur pour Ἀξίονος, génitif du nom propre Ἀξίων. On serait tenté pourtant de lire Ἄσιβνος ἄξει ὄνο(ν). *Asibnos conduira l'âne.* L'objet en question a tout l'air d'un bibelot prophylactique. Dans cette hypothèse, que je propose sous toute réserve, la tablette percée d'un trou aurait été suspendue au cou d'un âne pour le préserver du malheur. Confiée à un bon génie du nom fantastique d'Asibnos, comment la bête se serait-elle égarée ou serait-elle tombée entre les mains des





(1) *QS.*, 1908, p. 157. Une note antérieure de *RB.*, 1908, p. 477, a déjà proposé sur cette copie Ἡλιοπολίτῃ.

(2) Dessau, *op. l.* Du n° 4283 à 4295 se trouvent les textes relatifs à cette divinité.

(3) Cf. Dittenberger, *op. l.*, **96**, 12 et 42.

voleurs? Sur la tranche de la tablette, il y a trois sigles dont l'un affecte la forme d'un 0. C'est au cours d'un voyage en Transjordane, en août 1904, que j'ai pris le dessin de cet objet. A cette époque, il était dans la possession d'un Circassien de *Djérach*, qui ne voulait le céder à aucun prix.

Jérusalem, le 25 juin 1908.

F. Abel, O. P.

Post-scriptum. — Cet article était déjà imprimé quand mon attention fut appelée sur un passage de Ménandre d'Éphèse que Josèphe reproduit dans ses *Antiquités Judaïques* (VIII 5 3). Il s'agit d'Hiram qui fit couper des bois du Liban pour la toiture des temples et qui « *ayant fait disparaître les anciens sanctuaires, éleva le temple d'Héraclès et d'Astarté et fit célébrer le premier le Réveil d'Hercule au mois de Péritios* ». Καθελών τε τὰ ἀρχαῖα ἱερὰ καὶ ναὸν ᾠκοδόμησε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τῆς Ἀστάρτης, πρῶτός τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνί. Le même texte se trouve dans un autre ouvrage de Josèphe, le *Contre Apion* (I 18), mais il faut reconnaître avec M. Th. Reinach (1) qu'il y est profondément altéré et que la restitution en est très incertaine. La perturbation provient précisément du mot ἔγερσις que des scribes ont pris dans le sens de « construction » et que d'autres ont supprimé comme inutile. Voici d'abord le texte construit par Niese à l'aide de la majorité des témoins : « *il construisit les temples, celui d'Héraclès et d'Astarté et d'abord il fit l'érection* (du temple) *d'Hercule au mois de Péritios* », πρῶτόν τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο... Le *codex Laurentianus* du *Contre Apion* dont Müller suit les leçons dans son recueil des fragments d'historiens grecs (2) se signale par ses singularités harmonisatrices : « *et il bâtit des temples, consacra le témenos d'Héraclès et d'Astarté et il fit d'abord celui d'Héraclès au mois de Péritios, puis celui d'Astarté* », καὶ τὸ μὲν τοῦ Ἡρακλέους πρῶτον ἐποιήσατο... εἶτα τὸ τῆς Ἀστάρτης. Cette fois ἔγερσις est écarté, mais cette manipulation du texte de Ménandre aboutit à un résultat bien banal, que dis-je? à une redondance de l'illogisme le plus parfait : la consécration d'un temple avant sa construction. Tout, au contraire, est en faveur de l'authenticité du texte de Ménandre tel qu'il se trouve dans *Antiq. Jud.*, la netteté de la phrase, la suite de l'idée et l'intérêt du renseignement.

D'après Ménandre donc, ce serait à Hiram que l'on devrait attri-

(1) *Œuvres complètes de Fl. Josèphe traduites en français*, VII, fasc. 1, p. 23, note. Cf. *Text. d'aut... relatifs au Judaïsme*, p. 46.

(2) *Fragmenta hist. græc.*, Didot, IV, 417. La conjecture καινούς pour καὶ ναούς est malheureuse : il faudrait alors que καινούς se rapportât à ἱερά.

buer l'institution, en janvier-février, de la fête de la « résurrection d'Héraclès » qui à Tyr s'identifiait avec Melqart. En quoi consistait ce rite et que rappelait-il au juste, je ne saurais le dire. En tout cas, il suffit d'avoir constaté son existence. Pour les rapprochements à faire de ce mythe avec des mythes analogues, on consultera les *Religions sémitiques* du R. P. Lagrange (1) (308 ss.) et l'article de M. Clermont-Ganneau déjà signalé (*RAO*, VII, 147 ss.). Rien d'étonnant enfin qu'il y eût pour présider à cette *egersis* un *egersitès*, ce qui m'amène à mentionner une inscription trouvée à Rhodes, où il est assigné une certaine somme à un musicien chargé *d'éveiller* le dieu (Bacchus), δόντα δὲ καὶ τῷ ὑδραύλῃ τῷ ἐπεγείροντι [τὸ]ν θεόν... (2).

(1) Quoique cet auteur soit plus favorable à la seconde interprétation d'ἔγερσις.
(2) *Jahreshefte des öster. Archäol. Inst.*, VII, p. 93.

CHRONIQUE

LES FOUILLES ANGLAISES A GÉZER.

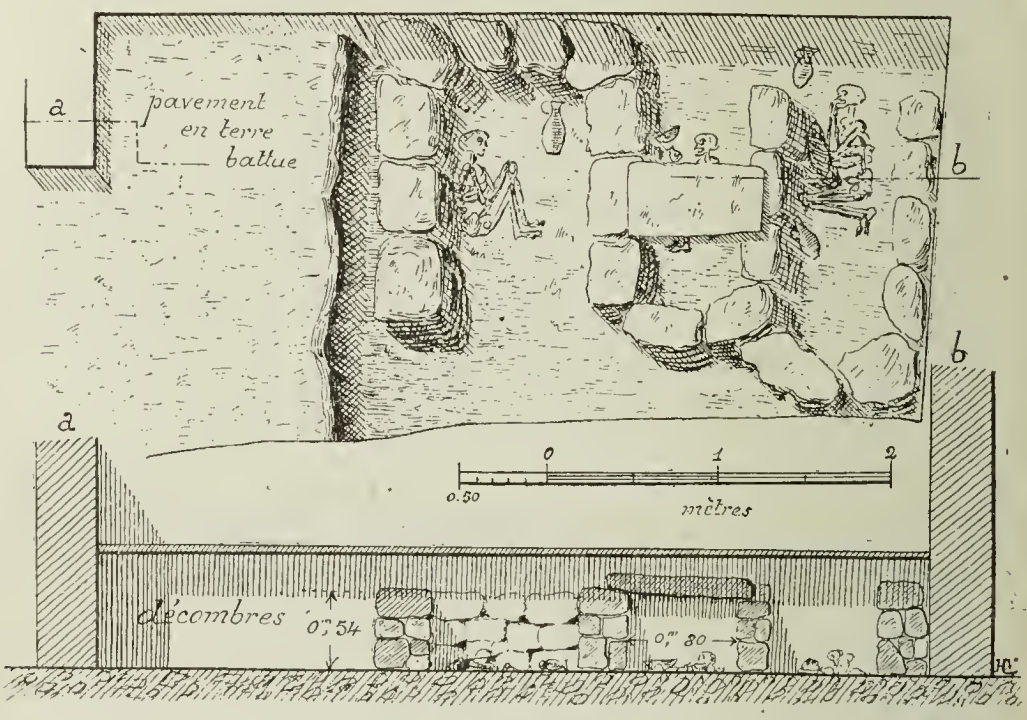
Le dix-huitième compte rendu de M. Macalister (1) est un des plus variés et des plus riches en informations imprévues de toute la série si fertile cependant en surprises. Après les innombrables bibelots égyptiens recueillis presque à toutes les périodes, après les beaux cartouches pharaoniques de la XVIIIe dynastie, les scarabées de Tiyy et d'Aménophis III, les statuettes archaïques portant des graffites, voici sortir du sol un lambeau de monumentale inscription hiéroglyphique. Rien qu'un lambeau, il est vrai, puisqu'il s'agit seulement d'un hiéroglyphe, le signe *neb*, écorné même à un bout; mais cet hiéroglyphe s'étale, profondément et soigneusement gravé, sur une surface de trente centimètres environ. Il ornait le petit côté bien dressé d'un grand bloc d'appareil gisant parmi des débris contemporains de la XIXe dynastie. Le caractère de la gravure exclut toute hypothèse d'un sigle d'appareillage ou d'une de ces marques de carrières usuelles en Égypte au moins à certaines époques (2). M. Macalister est donc tout à fait fondé à y voir un vestige de quelque solennelle inscription pharaonique sur un monument de spéciale importance à Gézer et ce serait fortune si le développement de la fouille remettait en possession de données complémentaires.

Les sépultures et rites funéraires s'enrichissent d'un type nouveau, d'époque apparemment cananéenne. Dans une enceinte quadrangulaire assez négligemment tracée on a découvert, sous le pavement en terre battue, trois sépultures intactes en de petits enclos de pierres longs de 2 mètres et larges de $0^m,80$ à $0^m,90$ environ. Ces réduits juxtaposés sont en forme de fer à cheval aux branches allongées; des dalles placées en travers sur les murs bas les recouvraient peut-être, bien qu'une seule ait été retrouvée en situation sur le réduit cen-

(1) Du 11 février au 9 mai. *QS.*, juillet 1908, p. 200-218, 3 planches et 4 fig.

(2) Voir par exemple sur les blocs de plusieurs édifices archaïques à Dahchour, DE MORGAN, LEGRAIN, JÉQUIER, *Fouilles à Dahchour en 1894-5*, p. 31, fig. 65 s.; p. 44, fig. 99 ss.; p. 71 s., fig. 129 ss.; p. 105, fig. 152.

tral. Il y avait là dedans trois squelettes : deux d'hommes et un de tout jeune enfant. Tous étaient couchés sur le côté et plus ou moins contractés, mais en trois positions différentes : l'un sur le côté gauche, les genoux ramenés à la hauteur du menton; l'autre sur le côté droit, dans une position identique; le troisième sur le côté droit,



GÉZER. Nouveau type de sépulture cananéenne. D'après le plan et la description de M. MACALISTER, *QS.*, juil. 1908, p. 203 ss. et pl. I. [Avec l'obligeante autorisation du *PEFund.*]

comme agenouillé et accroupi de manière à avoir les jambes repliées sous les cuisses et à être assis sur ses talons; ses deux bras étaient relevés, les mains soutenant le menton (1); sous les coudes et appuyé sur les jambes le squelette intact d'un bouc était l'indice indubitable d'un sacrifice funéraire. Quelques jolies pièces de céramique à décor déjà sensiblement mycénien étaient réparties autour des cadavres. Structure des tombes, position des cadavres et mobilier funéraire offrent de trop spéciales particularités pour qu'il soit licite de rattacher cette sépulture au type philistin récemment constaté à Gézer (2)

(1) Exactement le même mode de contraction que dans une des plus riches sépultures égyptiennes de Maḥâsna qui paraît dater de la fin de l'ancien empire (dynasties memphites) ou des premières dynasties thébaines; voir J. GARSTANG, *Maḥâsna and Bêt Khallâf*, p. 30, M. 107 et pl. XLIII, dans *Egyptian Res. Account*, VII. Type analogue, mais moins clair, dans la nécropole préhistorique de Silsile h : DE MORGAN, *Recherches sur les origines de l'Égypte; Ethnographie*, p. 137, fig. 465.

(2) Cf. *QS.*, 1907, p. 197 ss.; *RB.*, 1908, p. 114 s.

ou à tel autre des groupes antérieurs déjà déterminés. La situation archéologique et le caractère général des trouvailles ont suggéré à l'heureux explorateur la pensée d'un type nouveau et peut-être moins usuel de sépulture cananéenne.

D'une époque beaucoup plus reculée puisqu'elle est estimée contemporaine de la XIIe dynastie égyptienne, date un très remarquable sacrifice de fondation. Deux adultes sont étendus côte à côte sur le flanc droit, les jambes de l'un ramenées obliquement par-dessus celles de l'autre. Des groupes céramiques sont disposés tout le long des squelettes dont l'un plonge la main dans une grande soucoupe placée à la hauteur de ses hanches. Derrière eux le cadavre mutilé d'un enfant. Il a été coupé au-dessus de la ceinture et le buste seulement s'est retrouvé dans le dépôt funèbre. On ne saurait guère hésiter à reconnaître en ce détail un rite sacrificiel attesté déjà par un exemple demeuré jusqu'ici très mystérieux dans les trouvailles de Gézer : un torse de fillette déposé parmi quinze squelettes entiers d'hommes dans une ancienne citerne (1). Les fondations de l'édifice qui occasionna l'immolation barbare qui vient d'être indiquée ne reposent pas immédiatement sur les victimes comme c'est généralement le fait : on les a établies un peu en retrait de la sépulture.

Parmi les objets de détail, dont la reproduction est remise au mémoire final, on signale une nouvelle empreinte à signes zodiacaux sur un couvercle de vase. Les détails provisoirement fournis feraient songer à quelque représentation analogue à celles des cachets susiens archaïques récemment étudiés par M. Jéquier qui a fourni les rapprochements les plus saisissants avec des cachets et cylindres égyptiens antiques (2).

Une plaquette de terre cuite modelée en forme de sandale et portant l'empreinte très nette d'un petit pied de tout jeune enfant doit être un ex-voto. Une légère protubérance dans l'argile, à peu près sous la plante du pied, semble indiquer que le bambin avait souffert de quelque accident. L'empreinte avait été prise soit en vue d'une guérison à obtenir, soit en témoignage de guérison déjà obtenue. L'époque à laquelle doit se classer cette pièce n'est pas indiquée.

Les trous exigus percés dans le rebord supérieur de beaucoup de pièces de vaisselle ont beaucoup préocupé les céramistes, qui leur ont assigné des destinations assez diverses : trous de suspension, traces de rivets pour des raccommodages antiques, ornements (?). En fait il y a une part de vérité en chacune de ces opinions — celle d'orne-

(1) Cf. *QS.*, 1903, p. 12 ss. et pl. II; 1904, p. 119.
(2) Dans de Morgan, *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. VIII, pp. 1-27, fig. 1-59.

mentation exceptée, car on ne voit guère la valeur décorative de deux ou trois petits trous dans la lèvre d'un vase —. M. Macalister a été, je crois, le premier à reconnaître dans la poterie palestinienne la trace de réparations archaïques par des crampons métalliques rivetés : le groupement symétrique des perforations sur des bords échancrés ne laisse aucun doute sur leur destination, même quand les ligaments de métal ont disparu. Les trous de suspension sont non moins clairement déterminés en des cas où ils se présentent à l'orifice de vases dépourvus d'anses et qui n'ont jamais dû avoir de couvercle. Dans les cas où la vaisselle perforée était au contraire munie d'un couvercle, ces mêmes trous pouvaient être destinés à des ligatures pour maintenir le couvercle en place. C'est ce qu'a rendu évident, à Gézer, la découverte d'un curieux vase peut-être d'époque indigène — « Ire sémitique » de Macalister — muni d'un couvercle compliqué. Vase et couvercle offrent un système correspondant de perforations où manquent seulement les liens destinés à fixer les deux pièces (1).

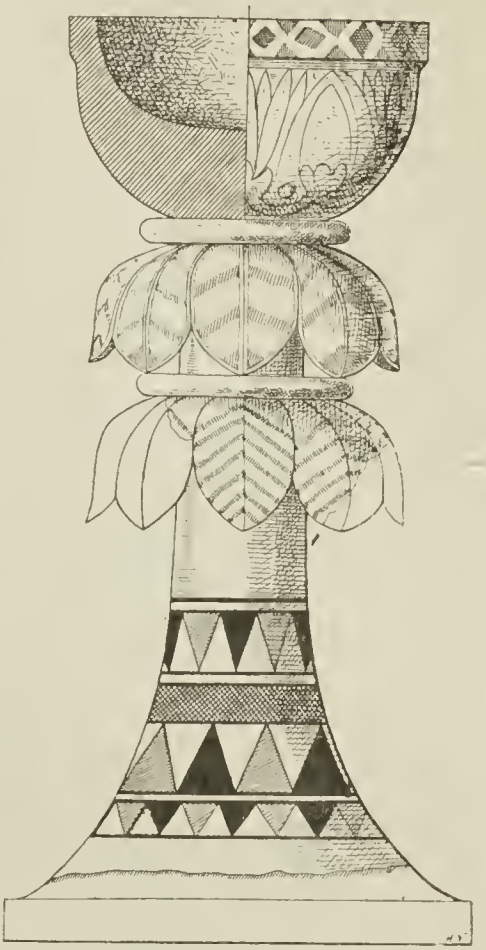
Un remarquable parallèle du brûle-parfums de Megiddo (2) vient de sortir de terre à Gézer. Tandis qu'on avait, dans le premier cas, la partie supérieure de l'ustensile et la coupe ornée d'une élégante frise de fleurs de lotus, on a cette fois le pied presque complet à partir de la couronne de larges feuilles tombantes qui orne le haut du pied, sous la coupe. La pièce de Megiddo était en calcaire doux : celle de Gézer est en poterie, mais toutes deux sont peintes et leur analogie est impliquée autant par le style de la décoration que par la forme plastique : à la nuance de la couleur près c'est le même usage des chevrons alternants ou monochromes. Les proportions coïncideraient elles-mêmes assez bien (3) et l'époque archéologique est la même : entre le Xe et le VIIe siècle avant notre ère. De tels objets paraissent avoir été d'un usage quelque peu familier à cette époque, puisque M. Schumacher en a signalé au moins deux exemplaires à Megiddo et

(1) On sait que des constatations analogues ont été faites en des trouvailles de céramique primitive dans des régions fort diverses. Citons seulement, comme indication la plus récente, celle que vient de fournir M. Vassits, *Der prähistorische Fundort Vinča in Serbien*, dans la jeune revue *Memnon*, I, 1907, p. 183 s., fig. 25 ss.

(2) Publié en frontispice chromolithographique dans Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, I; cf. Vincent, *Canaan*, p. 181, fig. 131.

(3) Fragment de Megiddo, 0m,23; fragm. de Gézer. 0m,195. Naturellement cette comparaison directe de hauteur ne signifie rien par elle-même, puisque les deux parties de l'ustensile sont distinctes. Elle montre seulement la facilité de restaurer, avec ces deux éléments, une pièce totale aux proportions harmonieuses, un peu moins haute peut-être que ne le supposait M. le prof. Thiersch pour l'exemplaire de Megiddo : 0m,60 (*Die neueren Ausgrabungen in Palästina*, dans *Arch. Anzeiger*, 1907, col. 299; cf. M. le Dr Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, I, 127. Dans le schéma présenté ici les deux fragments sont tout bonnement juxtaposés à la même échelle, avec addition d'un socle rudimentaire.

qu'on les retrouve dans le midi de Palestine, à Gézer. Leur destination paraît évidente, sans être nécessairement cultuelle, car on pouvait se servir de ces brûle-parfums pour toute autre chose qu'en l'honneur des dieux ou des génies tutélaires de la maison. Singulièrement plus difficile à préciser est leur provenance artistique. MM. Schumacher et Macalister ont eu l'impression que de telles pièces relevaient d'une influence égyptienne. A l'inverse, M. Thiersch affirmait naguère ne rien voir là d'égyptien et bien plutôt un élément très spécial du mobilier des cultes asiatiques (1). Je ne suis pas assez au fait des anciennes liturgies asiatiques pour apprécier correctement l'opinion du savant professeur. Malgré d'incontestables analogies à trouver dans l'art de l'Asie Mineure et même en celui de la Perse (2), le faciès général de l'objet me paraîtrait néanmoins le rattacher plutôt à des traditions plastiques et décoratives égyptiennes. A considérer la pièce en elle-même et hors de tout contexte archéologique le diagnostic doit, il est vrai, demeurer très prudent puisque, aussi bien, il serait possible de la comparer, détail par détail, aux types les plus



Brûle-parfums égyptien restitué d'après les fragments trouvés à Gézer et à Megiddo. (Environ 1/4.)

(1) *Die neuer. Ausgr.*, col. 299 s. « Das seltene Stück... ist nicht ägyptisch... gehört ganz speziell zum Bedarf der asiatischen Kulte. » Il s'agissait du premier exemplaire de Megiddo.

(2) La couronne de feuilles tombantes, épaisses et larges, au-dessous de la coupe évoquerait très naturellement un élément décoratif usuel à la partie inférieure des grands chapiteaux persans, dérivés très probables d'un type ionique primitif attesté par les curieux fragments découverts à Néandria et à Aegae (voir Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, VII, 622 ss., fig. 277 s. et pl. LII, 2). Au point de vue technique la pièce de Megiddo aidera sans doute à comprendre l'agencement du chapiteau de Néandria, très ingénieusement restauré par Koldewey. Il n'en résulte cependant pas, pour autant, que le brûle-parfums trouvé en Palestine soit lui-même un produit de l'art ionien : il date peut-être du Ve siècle et les chapiteaux d'Aegae et Néandria sont d'époque beaucoup plus basse. La coupe elle-même, avec sa frise de lotus épanouis, ne serait pas sans analogie avec ces singulières bases de colonnes en ma-

éloignés les uns des autres (1). Il est clair qu'en un sujet aussi délicat le diagnostic très autorisé des auteurs de la trouvaille a les plus sérieuses chances d'exactitude puisqu'il repose sur des observations accessoires, peut-être, dans le cas, plus décisives que tout rapprochement archéologique (2).

La perle du compte rendu est la description provisoire d'une caverne dans le roc découverte aux abords du grand tunnel. L'entrée était obstruée déjà sous plusieurs pieds de décombres à l'époque où furent érigés au-dessus de cet antre rocheux les plus anciens édifices à air libre, dans la première moitié du troisième millénaire avant J.-C. La progression normale des ruines dans les huit étages de civilisation superposés en cet endroit sur 9 à 10 mètres de hauteur pour vingt-cinq siècles d'intervalle donne la plus grande vraisemblance au calcul de M. Macalister reportant l'occupation de la grotte vers 3500 avant notre ère comme date la plus basse possible. Avec son escalier rudimentaire, tortueux et étroit, son plafond bas, son sol percé de cupules petites ou grandes, ses enfoncements en manière d'armoires dans les parois, la cavité qui a pu servir de foyer, le réduit en contrebas destiné sans doute à quelque animal domestique et la petite plate-forme surélevée dans le fond de la grotte où se tenaient sans doute de préférence les habitants, cette caverne ressemble passablement à beaucoup d'autres cavernes de troglodytes; elle ressemble surtout à mainte demeure humaine aux âges préhistoriques sur des points très variés du globe (3). Le sol en est assez inégal de même que la partie inférieure des parois. Sous le plafond, au contraire, une bande haute en moyenne de trente centimètres a été

nière de cloche richement ornée dans les palais de Suse et de Persépolis (figures groupées dans Perrot et Chipiez, *Histoire...*, t. V, fig. 310-8).

(1) On pourrait être tenté, par exemple, de comparer à ces brûle-parfums les lampes monumentales découvertes dans les palais crétois et réunies en nombreux exemplaires au musée de Candie. En regard de la coupe seule on pourrait mettre de splendides patères métalliques d'époque achéménide à Suse (de Morgan, *Mémoires de la Délégation en Perse*, VIII, pl. II et III), d'époque ptolémaïque en Égypte (C. C. Edgar, *Treasure of Toukh el Qarmous* dans *Le Musée égyptien*, II, 57 ss., pl. XXVII), d'époque philistine en Canaan (Macalister, *QS.*, 1907, p. 199 et pl. I, 4), pour ne citer que des exemples assez récemment produits.

(2) Durant la correction des épreuves de ces notes je reçois, grâce à l'obligeance aimable de M. Dussaud, un mémoire de ce savant, sur *La proto-histoire orientale et quelques éléments décoratifs chypriotes*, paru dans la *Revue de l'École d'anthropologie*, juin 1908, pp. 185-197. Je vois avec joie que le distingué professeur français proclame nettement la dérivation égyptienne du brûle-parfums de Megiddo. De plus, il rattache par des liens très précis à l'Égypte ce fameux « chapiteau de Néandria qui, à son tour, engendrera le chapiteau ionique d'une part et le chapiteau achéménide de l'autre » (*op. l.*, p. 197) [2 septembre 1908].

(3) Comparer par exemple au plan de cette caverne (*QS.*, 1908, p. 214, fig. 4) le plan d'une habitation néolithique du Wurtemberg, dans J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, p. 360, fig. 131.

dressée avec plus de soin, presque polie par endroits. Et voici le détail piquant de cette installation : la surface de ce bandeau sans saillie est couverte de dessins au trait constituant une frise d'animaux, de signes pictographiques, de figures difficiles parfois à déterminer, quelques-unes intentionnellement mutilées par un grattage violent, d'autres presque effacées sous la patine dont les a recouvertes l'humidité de la roche très molle et striée de nombreuses veines. Les spécialistes se reporteront à la description et aux premières figures publiées par M. Macalister. L'étude détaillée de cette surprenante trouvaille sera du reste une des plus sérieuses *attractions* du mémoire final. Aussi convient-il de ne pas devancer indiscrètement le savant explorateur. De brèves remarques suffiront à accentuer l'intérêt de sa brillante découverte en la signalant à l'attention de nos lecteurs. Les animaux reconnaissables dans cette curieuse frise se classent tous en des espèces palestiniennes vivantes encore : bovidés, capridés, cervidés; leur exécution est extrêmement différente malgré l'unité du procédé de simple silhouette délimitée par un trait plus ou moins ferme : à côté d'un bœuf à fière allure, ou d'une chèvre presque élégante, figure un profil tout conventionnel et absolument enfantin, caractérisé vaille que vaille par quatre supports indiquant des pattes, ou par une paire de cornes démesurées. Par où il est manifeste que les graveurs étaient d'inégale compétence; à moins d'admettre comme plus vraisemblable que l'exactitude de la représentation importait en somme assez peu à l'exécutant. Les signes pictographiques sont des groupes de points diversement agencés (1), répartis à travers les figures animales, et des lignes recoupées ou capricieusement entrecroisées que M. Macalister a comparées à des damiers. Quelques-uns de ces derniers dessins ornent aussi le plafond, où n'ont pas été retrouvés des animaux. Dans la frise ces damiers et les figures semblent parfois superposés sans qu'on puisse discerner une succession d'époques dans la gravure; il y a donc lieu de les supposer exécutés simultanément comme pour représenter des animaux enfermés dans des parcs munis de clayonnages, ou mieux encore des animaux empêtrés dans un piège de chasse. Derrière une jolie antilope (?) le graveur a dessiné un grand arc bandé pour lancer une immense flèche dont la pointe se perd au flanc de l'animal.

La nature de ces dessins ne peut guère être douteuse : trop petits,

(1) Cercles de points avec un ou plusieurs points au centre, analogues à quelques-uns des célèbres galets coloriés de la grotte du Mas-d'Azil : simples alignements comparables à ce que les préhistoriens ont appelé « marques de chasse » sur des fragments d'os ou de bois de renne, ou aux coches sur les bâtonnets de nos boulangers.

trop peu apparents pour avoir une fonction ornementale, trop symétriquement disposés et dans une situation trop difficile au graveur pour être pures silhouettes tracées par des désœuvrés, ils ont à peu près nécessairement la valeur magique désormais attestée pour toutes les représentations analogues primitives et préhistoriques (1). Leur époque semble devoir créer un problème plus compliqué. Aucune trouvaille accessoire dans le déblaiement de la caverne n'éclaire à ce sujet. L'analogie indéniable des représentations et du procédé de gravure au trait léger avec les dessins des fameuses cavernes paléolithiques d'Europe ne pouvait manquer de provoquer un rapprochement au moins à titre d'indication générale. La découverte récente par M. Macalister d'un outillage de pierre paléolithique (2) non loin de Gézer justifierait bien la possibilité d'une occupation de la caverne au sommet du Tell aux lointains âges du quaternaire initial en Palestine. Les figures se classeraient convenablement aux époques IV ou III de style incisé dans la classification chronologique mise à l'essai par M. l'abbé Breuil (3). Tout bien considéré cependant, et pour des motifs dont la mise en valeur exigerait quelques développements et des graphiques hors de propos en ce moment, il y a lieu d'écarter l'hypothèse paléolithique. Les dessins de la caverne de Gézer sont plutôt d'époque néolithique relativement basse. Leurs meilleurs répondants semblent être les nombreux dessins et graffites préhistoriques ou tout à fait protohistoriques signalés sur les rochers de la Haute-Égypte (4). Ils n'en demeurent pas moins, selon la remarque très juste de M. Macalister, « les plus vieilles œuvres d'art connues jusqu'ici en Palestine ». Ce sera un nouveau mérite de l'éminent explorateur de les avoir reconquises et livrées sans retard à notre curiosité.

Jérusalem. A. Vincent, O. P.

(1) Cf. le § *Totémisme et magie* où M. J. Déchelette vient de résumer son étude sur « l'art à l'époque du renne » dans son admirable *Manuel d'archéologie préhistorique*, I, 268 ss. On appliquerait sans aucun effort à cette frise, en modifiant tout au plus quelques mots, la conclusion de MM. Cartailhac et Breuil, à propos de merveilleuses peintures et gravures murales dans la grotte de Niaux (Ariège) : la frise « devient peut-être une page lisible où » les animaux, « les armes qui servent à » les « tuer, les cercles cernant un point central, les points en bande seraient comme le schéma de la chasse, l'exposé d'un souvenir ou d'une espérance, l'expression d'un vœu » (*L'Anthropologie*, XIX, 1908, p. 36 s.; la comparaison des figures serait particulièrement suggestive).

(2) Notamment des coups-de-poing chelléens très caractérisés.

(3) *L'évolution de la peinture et de la gravure sur murailles, dans les cavernes ornées de l'âge du renne;* dans *Premier congrès préhistorique de France*, Périgueux, 1905, p. 3 s. du tirage à part. Cf. J. Déchelette, *Archéologie préhistorique*, p. 260 s.

(4) Voir de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte; L'âge de la pierre*, p. 163 s., fig. 487 ss., d'après les relevés de M. Legrain; cf. Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*, p. 194 ss. et nombreuses indications bibliographiques.

RECENSIONS

La Théologie de saint Paul, par F. Prat, S. J. Première partie, in-8°; Gabriel Beauchesne, Paris, 1908.

Tous ceux qu'intéresse, parmi nous, le progrès des études bibliques accueilleront avec sympathie un ouvrage destiné à combler une des « lacunes dont la plupart des catholiques ont douloureusement conscience ». Alors que depuis près d'un siècle la science rationaliste ou protestante multiplie, avec une étonnante fécondité, les *théologies de saint Paul*, notre théologie n'a encore produit, dans ce genre, qu'un seul travail (1). On conviendra, pourtant, qu'il y aurait en profit à systématiser l'enseignement du premier fondateur de la théologie chrétienne et à réunir, en une construction d'ensemble, les riches matériaux recueillis, dans les écrits de l'Apôtre, par l'exégèse ancienne et moderne. L'auteur ne se dissimule pas ce qu'une telle œuvre offre de difficultés. « Une théologie de saint Paul, au point de vue catholique, dit-il, est prématurée ». Aussi eût-il préféré, pour son livre, un titre moins périlleux. Ce qu'il offre, dans ce premier volume, est moins une synthèse définitive qu'une première ébauche, une simple analyse destinée à lui servir de base et de point d'appui. A ce point de vue, le titre d'Introduction à la théologie de saint Paul est peut-être celui qui conviendrait le mieux. On y retrouve, en effet, sous une forme condensée, la matière habituelle des *Introductions* et des *Commentaires*. Texte et notes révèlent une information large et judicieuse. Les travaux des Pères servent de point de départ à des recherches qui ne dédaignent pas les ressources de l'exégèse moderne. Si le *Cursus Scripturæ Sacræ* du P. Cornely est le plus souvent mis à contribution, il y a place aussi pour d'autres commentaires non moins remarquables, ceux de Meyer par exemple. L'ouvrage se tient ainsi en contact suivi avec ce que la *littérature paulinienne* offre de plus saillant en France, en Angleterre, en Allemagne. Une introduction générale (p. 1-62) indique au lecteur le rôle de la théologie biblique par rapport à la théologie positive et à la théologie scolastique, en trace les limites, en fixe la méthode, en corrige les fausses interprétations, puis s'efforce de pénétrer, avec le secours de l'histoire et de la psychologie, jusqu'à la racine de la pensée de Paul dont on se prépare à suivre le développement et à rechercher la trace, soit dans les Actes des Apôtres qui relatent ses premières prédications, soit dans les épîtres qui nous sont parvenues. C'est ici surtout qu'on s'arrête pour extraire, des circonstances mêmes dont chacune d'elles est issue, les points de doctrine qui doivent servir plus tard à la synthèse finale. Tour à tour l'auteur étudie, dans ce but, la correspondance de Paul avec les églises de Thessalonique, de Corinthe, de Galatie, de Rome, les épîtres de la captivité et les Pastorales. Il n'omet pas l'épître aux Hé-

(1) Celui du Dr Simar, *Die Theologie des Apost.*, Bonn, 1875.

breux, car bien qu'avec Jacquier (1) il soit disposé à l'attribuer à Barnabé, il reconnaît que d'une façon directe ou indirecte, le fond est de Paul lui-même. L'ordre dans lequel se succèdent chacune de ces épîtres est celui que nombre de critiques distingués adoptent, en général, dans l'histoire des enseignements de l'Apôtre. Suivant la promesse de l'avant-propos, il est tenu compte des travaux critiques qui semblent mériter une attention spéciale, sans qu'on se croie obligé d'adhérer sans réserve à toutes les hypothèses nouvelles. On pourra même trouver parfois qu'il n'eût pas été sans intérêt de s'y arrêter davantage et de leur accorder plus de crédit, surtout lorsque ces hypothèses éclairent, d'un jour nouveau, des textes très obscurs. Ainsi la supposition d'un voyage et d'une lettre intermédiaire de Paul à Corinthe entre la première et la seconde épître canonique semble aujourd'hui autre chose qu' « un petit roman dont les détails varient selon le goût et l'imagination des critiques ». Dans l'interprétation des textes, comme dans toute autre province de la science, l'hypothèse est la condition vitale du progrès. L'auteur l'a trop bien compris pour qu'on ne lui en sache pas gré. Espérons qu'il donnera bientôt, dans un second volume, le couronnement d'une œuvre qui mérite déjà la reconnaissance et l'éloge des exégètes et des théologiens.

C. Toussaint,
professeur au Grand Séminaire de La Rochelle.

Sépher ha-Zohar (Le livre de la splendeur), Doctrine ésotérique des Israélites, traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes, par Jean de Pauly. Œuvre posthume entièrement revue, corrigée et complétée; publiée par les soins de Émile Lafuma-Giraud. Vol. I (pp. 12 + 552), vol. II (pp. 8 + 743 + 4 pages hors texte), in-8°, Paris 1906, 1908. E. Leroux (ou chez M. E. Lafuma à Voiron, Isère. Tome III sous presse. L'ouvrage complet formera 6 à 7 volumes et coûtera 120 à 125 fr. Ces volumes ne se vendent pas séparément.)

Une traduction du Zohar aurait fait fureur il y a trois ou quatre cents ans. Juifs et chrétiens, tous croyaient alors à l'authenticité et même au caractère divin de ce vaste commentaire mystique du Pentateuque. C'était bien l'œuvre de Simon Ben-Yochaï comme le prétendait Moïse de Léon. Le pieux Tannaïte l'avait composé pendant son séjour de douze ans dans la caverne où il s'était retiré pour échapper aux émissaires de Titus. Tout le monde, il est vrai, ne pensait pas exactement ainsi. Quelques-uns, par exemple, se demandaient comment un ouvrage de la main de Simon Ben-Yochaï avait pu rester inconnu jusqu'à la fin du XIIIe siècle, quand Moïse de Léon en avait tout à coup révélé l'existence; comment un ouvrage aussi ancien pouvait contenir des allusions à des événements de date relativement récente, comme les croisades. Et puis, d'ailleurs, la veuve de Moïse, mise en demeure de montrer l'original sur lequel il prétendait avoir copié les seuls manuscrits connus, n'avait-elle pas avoué que le Zohar était l'œuvre de son mari et que celui-ci ne l'avait attribué au fameux Tannaïte que pour mieux le vendre? A tout cela on répondait que Simon Ben-Yochaï pouvait être l'auteur du Zohar sans l'avoir écrit lui-même. Il s'était contenté de le communiquer oralement à ses disciples. Ceux-ci l'avaient transmis oralement aussi, à leurs propres disciples, et ainsi de suite de maître en disciple jusqu'à Moïse de Léon qui l'avait enfin rédigé par écrit. Il n'était pas surprenant qu'un homme pour qui la Cabbale n'avait pas de secrets eût eu le don de prophétie. Quant au prétendu

(1) *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, art. *Hébreux (épître aux)*.

témoignage de la veuve de Moïse, celui même qui l'avait rapporté n'en avait tenu aucun compte. Comment croire qu'un livre aussi sublime, aussi divin que le Zohar fût l'œuvre de l'obscur rabbin qu'était Moïse de Léon? Bref, le Zohar fut accepté avec enthousiasme et sans restriction de tous les Juifs cabbalistes qui y trouvèrent un puissant instrument de propagande. Il devint bientôt leur livre canonique, la somme autorisée de ces doctrines secrètes sur Dieu, l'univers, l'âme, le péché et la rédemption, que Dieu lui-même avait révélées aux anges dans le paradis, et que ceux-ci avaient communiquées à l'homme déchu pour lui permettre de reconquérir sa dignité première. De patriarche en patriarche, de prophète en prophète elles avaient été transmises jusqu'à Simon Ben-Yochaï qui les avait réunies et mises en ordre sous forme de commentaire des cinq livres de la Loi.

Les talmudistes étaient plus gardés. Instinctivement ils flairaient un ennemi dans le mysticisme à outrance du Zohar. « Je ne sais, » disait Léon de Modène, un des premiers adversaires du nouveau livre, « je ne sais si Dieu pardonnera à ceux qui impriment ces livres. » Cependant beaucoup se laissaient séduire par les nouvelles doctrines. C'étaient des philosophes ceux-là, et il leur semblait qu'après tout la philosophie mystique du Zohar s'accordait encore mieux avec l'esprit du Talmud que l'aristotélisme de Maïmonide et de son école.

L'engouement pour la Cabbale en général et pour le Zohar en particulier n'était guère moindre chez les chrétiens. Plusieurs d'entre eux croyaient y trouver la confirmation des dogmes fondamentaux du christianisme, la Trinité et la Rédemption. Ils y voyaient surtout un moyen de convertir les Juifs. Pendant qu'on brûlait par milliers les exemplaires du Talmud, on tolérait, on encourageait même l'impression du Zohar. Cet enthousiasme, toutefois, fut relativement de courte durée. A part quelques hommes exceptionnels comme Pic de la Mirandole, Reuchlin, Voisin, Knorr de Rosenroth qui avaient eu le courage d'apprendre l'hébreu et l'araméen, uniquement pour pouvoir lire les traités cabbalistiques, les chrétiens ne connaissaient le Zohar que d'une manière indirecte, par ce que les juifs cabbalistes convertis leur en disaient. Sans doute, quelques-uns des *appendices* les plus importants furent traduits, mais la Cabbale ne gagna rien à être mieux connue. L'Église trouva sans doute que les avantages que ces livres pouvaient offrir au point de vue apologétique, n'étaient pas une compensation suffisante pour les dangers de leur lecture sous d'autres rapports. Les « libri cabbalistici » finirent par être englobés dans la même condamnation que les « thalmudici aliique nefarii hebraeorum libri ». (Constitution de Clément VIII, 28 févr. 1692.)

Pour les chrétiens, depuis ce temps, le Zohar perdit tout son intérêt religieux, le seul qu'il eût jamais eu. Les Juifs ont continué de s'en occuper, les uns pour l'attaquer, les autres pour le défendre. Mais, comme les chrétiens autrefois, talmudistes et cabbalistes n'ont jamais eu en vue qu'un aspect de la question : le côté religieux. Il s'agissait toujours de savoir si le Zohar était vraiment un livre inspiré de Dieu, tout comme la Bible, ou si ce n'est pas plutôt une œuvre de malice et de ténèbres, l'invention diabolique d'un faussaire pour détourner Israël du droit chemin. Inutile de dire que, de part et d'autre, on s'est laissé entraîner à des abus de critique déplorables; on a fait flèche de tout bois et on a tiré à tort et à travers.

Cependant il est permis de voir dans le Zohar autre chose qu'une norme de croyance et de vie religieuse pour le peuple juif, ou un instrument pour leur conversion. On admet volontiers, de nos jours, que le Zohar n'est pas un livre inspiré de Dieu et que chrétiens et juifs talmudistes, comme tels, ont mille fois raison de le condamner. Mais cela ne lui enlève rien de son intérêt au point de vue de l'his-

toire de la pensée humaine. On concède de grand cœur que le Zohar n'a été rédigé, dans sa forme présente, ni par Simon Ben-Yochaï, ni par ses disciples immédiats. Il est même plus que probable que le rédacteur n'est autre que Moïse de Léon; qu'il est l'auteur du cadre littéraire de l'ouvrage, de la mise en scène des interlocuteurs, et, dans certains cas, du moule dans lequel leur pensée est coulée. Mais cet élément de fiction (qui peut s'expliquer sans aucune supercherie diabolique ni même humaine) ne s'étend pas nécessairement aux idées. Or, pour le Zohar comme pour tant d'autres livres sacrés, ce sont les idées surtout qui nous intéressent. Nous voulons connaître le secret de leur genèse et les lois de leur développement; nous voulons savoir la raison de la rapidité fulgurante de leur diffusion dans le judaïsme, de l'enthousiasme qu'elles ont excité pendant longtemps même chez ceux qui, par leur éducation strictement talmudique, semblaient devoir être à l'épreuve de leur influence; nous voulons enfin savoir la source de cette vitalité qu'elles montrent encore aujourd'hui en dépit des attaques incessantes auxquelles, depuis trois ou quatre siècles, elles sont en butte de la part de leurs adversaires, et, plus encore, en dépit des fautes et des excès de tout genre de leurs partisans plus ou moins sincères. Telles sont les questions qu'on se pose maintenant pour le Zohar, comme pour tous ces livres antiques écrits par un seul homme peut-être, mais vécus ou pensés par tout un peuple, toute une civilisation, tout un monde. Le fait que des systèmes analogues se retrouvent ailleurs, en Égypte, par exemple, chez les Gnostiques; en Perse, chez les Soufis; aux Indes, dans les philosophies védantiques, a déjà excité la sagacité des chercheurs. Cette communauté de pensée entre des pays et des civilisations différentes est-elle due à une même disposition naturelle à se rendre compte du passage de l'Infini au fini, du Créateur à la créature, ou bien est-elle le résultat de relations historiques de peuple à peuple, d'école à école? C'est ce que nous diront les critiques. Voici, désormais, le *corpus* des idées cabbalistiques à la portée de tous, théologiens et philosophes, littérateurs et historiens, religiologues (qu'on nous pardonne ce néologisme hybride) et occultistes. A eux, maintenant, de se mettre au travail; l'orientaliste a fait sa part.

L'orientaliste, dans ce cas, c'est Jean de Pauly à qui est due la traduction, et qui, s'il eût vécu, aurait, peut-être, aussi écrit une introduction digne d'une entreprise littéraire aussi colossale. Mais il mourut avant même d'avoir complètement achevé sa traduction. M. Émile Lafuma, le promoteur et l'éditeur littéraire, a donc dû écrire lui-même les quelques pages qui servent de préface ou d'introduction; elles ne portent aucun titre. Il a chargé un savant hébraïsant, qui n'a pas voulu être connu, de reviser et de compléter la traduction de Jean de Pauly sur l'édition de Mantoue.

Nous ne pouvons que louer le traducteur pour la manière dont il s'est acquitté de sa tâche. Autant que nous avons pu en juger par la comparaison de quelques passages pris au hasard avec le texte original, la traduction est exacte et témoigne d'une grande familiarité avec le dialecte araméen dans lequel le Zohar est rédigé. Les additions qu'il a fallu faire pour suppléer à la trop grande concision de l'original ont été imprimées en italiques. Grâce à ces additions qui sont parfois de plusieurs lignes, la lecture est relativement aisée. L'intelligence d'une matière aussi abstruse est encore facilitée par des notes, tirées généralement des commentaires juifs les plus autorisés, par des renvois au Talmud et l'indication exacte des chapitres et versets de la Bible, cités et commentés dans le texte.

Le principal défaut en ce qui regarde cette traduction est qu'on ne nous dit pas sur quelle édition elle a été faite. M. Lafuma nous apprend qu'elle a été revisée sur l'édition de Mantoue. Mais cela, sans doute, ne doit s'entendre que du Zohar même,

non des appendices dont sept seulement ont été insérés dans cette édition, tandis que celle de Crémone, par exemple, en contient onze de plus dont quelques-uns figurent dans la traduction. L'indication de l'édition suivie était absolument nécessaire pour suivre l'arrangement et la traduction de ces appendices dont quelques-uns sont plus importants que le texte du Zohar. Nous aurions aussi aimé savoir quel principe a guidé le traducteur dans le choix des éditions dont il s'est servi pour ses notes critiques. Nous nous demandons quelle peut bien être la valeur des éditions de Brody, de Przemysl et de Wilna; elles sont apparemment récentes. En tout cas, nous ne les avons pas trouvées dans l'*Osar Sefarim* de Benjacob (1876-1880). Ajoutons, d'une manière générale, qu'il eût été bon d'indiquer la date de chaque édition; il y a parfois plus d'une édition imprimée dans une même ville et de types différents. Ainsi nous avons une édition ancienne (1623) de Lublin du type de Crémone et une autre récente d'après l'édition de Constantinople. Nous pouvons nous risquer à dire que l'édition suivie par Jean de Pauly était du type de Mantoue, puisqu'elle commence par les Préliminaires qui, dans les éditions du type de Crémone, se trouvent répartis dans le corps du texte même du Zohar.

La préface ou l'introduction de M. Lafuma contient quelques assertions qui, pour n'être pas conformes aux vues généralement reçues, auraient demandé à être bien établies. Ceux qui ont lu l'article Bottarel dans la *Jewish Encyclopedia* auront été surpris de lire que ce savant cabbaliste a été le premier à désigner par le nom de Zohar l'ouvrage attribué par Moïse de Léon à Simon Ben-Yochaï. On ne sera pas moins étonné de voir M. Lafuma identifier le Zohar avec le premier manuscrit de l'*Index codicum cabalisticorum manuscriptorum quibus est usus Johannus Picus Mirandulanus*, publié par Gaffarel, à Paris, en 1651 et réimprimé par Wolf à la fin du premier volume de sa *Bibliotheca hebræa*. Jusqu'ici on avait cru que le premier manuscrit de cet *Index* était le commentaire sur le Pentateuque (*Pérusch 'al hattôrâ*) de Menahem de Recanati. Cette identification est attestée tant par Gaffarel lui-même qui donne l'*incipit* et l'*explicit* de l'ouvrage (p. 19; Wolf, p. 11) que par Wolf qui affirme que les extraits cités par Gaffarel correspondent bien à l'ouvrage de M. de Recanati (Wolf, *Bibl. Hebr.*, I, p. 775). Gaffarel n'aurait pu se méprendre que dans le cas où le Zohar ne lui aurait pas été connu; mais le contraire est démontré par le fait qu'il avait promis de donner un index complet des matières contenues dans le Zohar. Il est vrai que le sommaire donné par Gaffarel et que M. Lafuma a inséré dans la traduction à la fin de chaque section peut, à la rigueur, s'appliquer aussi bien au Zohar qu'à l'ouvrage de M. de Recanati. Mais cela n'a rien de bien surprenant, vu que, d'une part, le sommaire est fort peu détaillé et que, d'autre part, le commentaire de M. de Recanati n'est guère qu'une compilation du Zohar qui, comme nous l'avons dit plus haut, est aussi un commentaire sur le Pentateuque. D'ailleurs nous ne voyons pas exactement ce que M. Lafuma veut dire lorsqu'il ajoute qu'en tout cas Gaffarel nomme à propos de Recanati « le Zohar et le livre Habaïr ». Voici le passage : « Vixit (R. Levi [lisez Menahem] de Recineto)... variaque opera posteritati consecravit quorum celebriora (i. e. en outre de celui qui correspond au premier manuscrit de Pic de la Mirandole) Hebræis sunt... *Explicationes et enodationes* in libros magni nominis Hazoar et Habair ». Il est clair que dans l'esprit de Gaffarel ces *Explicationes* sont un ouvrage de Recanati sur le Zohar et sur le Sefer Bahir et même que cet ouvrage est distinct du Commentaire sur le Pentateuque que Gaffarel ne nomme pas dans cette liste des ouvrages de Recanati parce qu'il en a déjà parlé et que plus loin il en donne un sommaire. M. Lafuma aurait-il vu là une raison d'identifier le premier manuscrit de Pic de la Mirandole avec le Zohar? D'ail-

leurs, le sommaire publié par Gaffarel fût-il bien celui du Zohar, nous ne voyons pas quel intérêt il y avait à l'insérer dans la traduction. Il n'eût pas été difficile d'en faire un en français et infiniment plus utile.

Fort heureusement ces défauts, et d'autres du même genre que nous aurions pu relever aussi, n'affectent pas la partie essentielle de la publication de M. Lafuma, qui, malgré quelques imperfections, n'en reste pas moins un monument littéraire de tout premier ordre, digne de prendre place à côté de la traduction du Talmud de Jérusalem par Moïse Schwab et de celle du Talmud de Babylone par Goldschmidt. Le mal, d'ailleurs, n'est pas sans quelque remède. L'*Index* de Gaffarel ne peut que rester là où il est. Mais les premières pages du volume I sur lesquelles nos critiques portent principalement, pourraient facilement être remplacées par une préface ordinaire, et M. Lafuma pourrait réserver ses vues sur le Zohar pour une introduction en règle qui paraîtrait après le dernier volume de la traduction. A cette introduction, il pourrait joindre un index ou plutôt une série d'index qui seraient autrement utiles que le sommaire de Gaffarel.

En dehors de quelques légères inconséquences dans l'arrangement des titres et des sous-titres, la partie matérielle du livre ne laisse rien à désirer; elle est d'excellent goût. L'exécution typographique, à part l'hébreu toutefois, est au-dessus de toute critique. Il faut en dire autant du papier de fabrication spéciale comme l'indique le filigrane au *sceau de Dieu*.

Il ne nous reste qu'à souhaiter à M. Émile Lafuma la force et le courage nécessaires pour mener à bon terme cette grande entreprise déjà si bien commencée. Le prix relativement modique de 20 francs par volume indique qu'il a compté sur un assez grand nombre de souscripteurs. Espérons que la réalité répondra à l'attente.

H. Hyvernat.

Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-5. — Division II : **Ancient Architecture in Syria**, by H. C. Butler; section A : *Southern Syria;* part I : *Ammonitis;* gr. 4° de xii-62 pp., avec 42 fig., 5 planches et 2 plans topographiq. à large échelle; section B : *Northern Syria;* part I : *The ʿAlā and Qaṣr ibn Wardān;* v-45 pp., 40 fig., 7 planches et 2 cartes. — Division III : **Greek and Latin Inscriptions in Syria**; section A, I, by E. Littmann; iv-20 pp. avec 22 ill.; section B, I, by W. K. Prentice; 41 pp. et nomb. fac-similés. Leyde; Brill; 1907-8.

Il fallait transcrire tout ce long titre pour distinguer avec la précision nécessaire entre cette expédition archéologique américaine en Syrie et celle de 1899-1900. Celle-ci était due à des initiatives privées : ses publications, inaugurées en 1904 (cf. *RB.*, 1905, p. 104, 112 ss.), ne sont pas encore achevées; celle-là jouit du haut patronage d'une grande Université. Exception faite pour la topographie, où M. Norris remplace M. Garrett, le personnel scientifique est le même; l'organisation et l'outillage sont aussi parfaits et il s'y ajoute cette fois une expérience précieuse des conditions d'exploration. Aussi les résultats ne pouvaient-ils manquer d'être féconds. Signalés presque au débotté en un rapport succinct (cf. *RB.*, 1906, p. 293), une partie est déjà à la disposition du public, dans les deux fascicules, riches et élégants, présentés ici. Le titre montre le plan adopté. Le territoire général est scindé théoriquement en deux régions nord et sud et chaque région comprendra 4 divisions : topographie, architecture et arts, épigraphie gréco-latine, épigraphie sémitique. La topographie peut sans inconvénient faire abstraction d'archéologie et d'épigraphie : elle paraît réservée pour un volume auquel on emprunte seulement les cartes indispensables. Architecture,

arts et épigraphie sont au contraire beaucoup trop solidaires pour qu'il n'y ait pas intérêt à les grouper; c'est le motif qui les fait publier simultanément, en chacun des fascicules parus. Ces fascicules eux-mêmes ne couvrent qu'une partie minime des régions explorées et seront suivis d'autres. Le 1er de la Syrie méridionale comprend deux monographies considérables : ʿArâq el-Émîr et ʿAmmân, avec nombre d'observations en des ruines de second ordre. Les suivants seront consacrés à Djérach, Bosra, Oumm el-Djemâl, Siʿa, etc. Au nord sont décrits déjà les monuments du haut-plateau à l'orient de Ḥamâ, surtout le fameux groupe de ruines de Qaṣr ibn Wardân, à 35 kilomètres au nord-est de cette localité. Telle est la structure un peu compliquée, très bien conçue d'ailleurs, de ces publications. Par leur nature elles ne feront double emploi ni avec les travaux de MM. de Vogüé, Rey, Dussaud, von Oppenheim, Waddington, Lucas, etc., ni en particulier avec les volumes de la première campagne américaine. Le but de celle-ci était une reconnaissance préalable et une collection aussi développée que possible de documents graphiques, surtout par le procédé mécanique de la photographie. Cette fois au contraire il s'agissait de choisir des groupes archéologiques spéciaux pour en faire l'objet de relevés complets, dans la mesure au moins où ce labeur était réalisable sans fouilles développées. Les observations incidentes n'ont été enregistrées que dans les occasions de compléter l'exploration antérieure. Ainsi s'explique la composition anormale en apparence de ces beaux volumes, où l'on observe, à côté de longs détails sur des ruines estimées connues, — ʿAmmân, je suppose, — à peine une mention incidente d'autres localités riches en débris de vieux édifices. On ne vise pas à un répertoire absolument intégral des vestiges archéologiques, mais à une synthèse assez largement représentative des produits divers de l'art « gréco-syrien », suivant la dénomination adoptée par M. Butler, pour caractériser les œuvres architecturales ou spécialement artistiques en Syrie depuis les temps hellénistiques jusqu'aux bas temps byzantins. En épigraphie on prétend aussi beaucoup moins créer des *corpus* que fournir des textes inédits ou de nouveaux éléments d'étude pour des textes imparfaitement publiés.

Les vues générales que M. Butler a brièvement déduites de sa vaste information technique sur l'art gréco-syrien mettent bien en valeur sa portée et son caractère. Entre les théoriciens dédaigneux qui le rangent d'un mot parmi les dégénérescences de l'art romain et les théoriciens enthousiastes qui cherchent à en faire une source féconde pour Rome elle-même, — en tout cas pour Byzance, — l'éminent architecte veut élargir la voie moyenne ouverte par une critique prudente et respectueuse de tous les faits. L'art gréco-syrien a reçu beaucoup, à coup sûr, de la Grèce et de Rome; si l'imitation toutefois a été son point de départ, elle ne l'a pas constitué de toutes pièces. Les conditions du sol, le génie de la race et la situation politique ont été des agents actifs de transformation souvent profonde et ont occasionné des apports nouveaux. Si dans l'ornementation par exemple on s'écarte en général des canons classiques créés en Grèce par le raisonnement au service du goût, il est souverainement injuste, et du moins tout à fait superficiel, de qualifier en bloc cette tendance de mauvais goût et de décadence. Maint détail de sculpture ornementale, classé d'emblée au rococo ou au barbare par l'amateur qui le heurte du pied en quelque ruine, trahit au contraire, pour l'observateur attentif, un sens délié, une originalité réellement créatrice parfois très heureuse. Beaucoup plus encore y a-t-il à apprendre en Syrie au point de vue des formes architecturales et des procédés de construction. L'histoire du dôme, de la coupole, des voûtes, le tracé des édifices, l'origine et l'évolution des plans d'églises en particulier peuvent s'éclairer là d'éléments importants. Dès avant d'inaugurer sa publication d'ensemble M. Butler émettait, en un substantiel article

publié par la *Revue archéologique* (1), des idées assez neuves sur les débuts de l'architecture religieuse en Syrie. Les exposer n'est pas du cadre de la *Revue* et discuter en raccourci et sans figures quelque point de détail, comme le caractère attribué au style nabatéen, équivaudrait à commenter des projections sans allumer une lanterne.

L'attention des biblistes se portera de préférence sur la monographie très soignée des constructions d'Hyrcan à ʿArâq el-Émîr, dans la première moitié du second siècle avant notre ère. Si on n'attache plus grande importance à l'hypothèse de M. de Saulcy (2), qui en faisait un très vieux sanctuaire des Ammonites, il demeure établi, depuis l'étude de M. de Vogüé (3), que c'est le meilleur spécimen d'art judéo-grec capable d'éclairer une restauration du Temple de Jérusalem à l'époque hérodienne. Malgré le soin minutieux apporté au nouveau levé des ruines, le mystère n'en est pas dissipé totalement; une fouille serait indispensable pour établir l'agencement intérieur de l'édifice principal, celui que Josèphe (*Antiq.* XII, 4, 11) appelle Βᾶριν ἰσχυράν, interprété par M. de Vogüé au sens de « palais » ou de « château » tandis que M. Butler le reconstituerait plus volontiers sous forme de temple. Les hésitations d'ordre historique et religieux exprimées par le savant américain — unité de sanctuaire chez les Juifs, difficulté de supposer que Hyrcan pût être hérétique au point de créer un temple purement grec, représentations animées dans la décoration sculpturale, etc. — cèdent néanmoins devant ce qui lui paraît une évidence technique. A vrai dire la plupart des objections que s'est faites M. Butler n'en sont pas, du moins n'en sont plus. Les découvertes d'Éléphantine et de Tell el-Yehoudiyeh (4) jettent un jour éclatant sur cette pseudo-unité de sanctuaire dont on a tant fait état. Hyrcan pouvait bâtir un temple dans sa nouvelle résidence sans s'estimer moins orthodoxe que les anciens de Syène écrivant au clergé du Temple de Jérusalem au sujet de leur succursale. L'étude des synagogues de Galilée a démontré l'inanité de l'axiome excluant toute figure vivante de la décoration architecturale juive. D'où il ne suit pourtant pas que l'édifice en question ait été un temple au sens strict du mot. Il n'importe après tout, et le problème doit rester pendant jusqu'à la fouille utile qui le dirimerait probablement très vite. Temple ou palais, pour M. Butler comme pour M. de Vogüé l'édifice est judéo-grec et du second siècle avant notre ère. Tout au plus M. de Vogüé serait-il plus décidé à rattacher à l'art grec des éléments que M. Butler estime de création locale ou serait même enclin à rapporter à une influence persane, certains chapiteaux en particulier. Réduit à ces proportions, le litige ressort exclusivement aux spécialistes. Ceux qui ne le sont pas pourront désormais utiliser avec confiance — et en toute commodité grâce à la documentation excellente (5) de la nouvelle publication — les données artistiques offertes par le monument hasmonéen d'ʿArâq el-Émîr.

A ʿAmmân, l'effort de M. Butler a porté principalement sur les temples de l'acropole, sur le théâtre, l'odéon et le nymphée dans la ville basse. Il n'était que temps : quelques années encore et il ne restera pratiquement pas un seul édifice intelligible dans la merveilleuse cité hellénistique de Philadelphie. Or malgré d'innombrables travaux de détail, il faut ajouter même après l'œuvre d'ensemble du *Survey*, on

(1) 1906, II, p. 413 ss. : *The Tychaion at iṣ-Ṣanamên and the plan of early churches in Syria.*

(2) *Voyage en Terre Sainte*, II, 222 ss. « Temple de Molokh » dans le plan.

(3) Publiée dans *Le Temple de Jérusalem*, pp. 37-42.

(4) M. Littmann (*op. l.*, p. 5 s.) l'a noté lui-même avec beaucoup d'à-propos en traitant des graffites hébreux d''Arâq el-Émîr.

(5) Toutes les pièces d'architecture sont reproduites en photographies ou croquis cotés et dessins à l'échelle. M. B. dans son analyse raisonnée du plan et dans l'indication soignée des rares travaux techniques, n'a pas dû avoir connaissance des relevés de M. l'architecte Mauss, gravés dans les belles planches annexées au *Mémoire sur les monuments d'Adraq-el-Emyr*, par M. de Saulcy, dans les *Mémoires de l'Acad. Inscr. et Bel.-Lettres*, XXVI, 1, 1867, p. 83 ss. avec 8 pl.

n'avait aucune étude systématique suffisante de ces ruines grandioses. Sur les points où cette lacune était réparable encore elle est maintenant comblée. La meilleure étude de M. B. est ici celle du nymphée érigé vers le milieu de la ville inférieure, presque sur le ruisseau. Ces ruines demeurées énigmatiques ont pris, je crois, leur sens définitif grâce au relevé infiniment laborieux et attentif de l'éminent architecte (1). La restauration à laquelle il aboutit est trop minutieusement analysée, trop bien appuyée surtout pour prêter le flanc à quelque critique de fond. Un joli relief, par malheur un peu mutilé, découvert dans un mur moderne, paraît représenter un Zeus Ammon à cornes de bélier (fig. 41, p. 62). Quand on aura étudié avec toute l'attention qu'elle mérite l'excellente monographie de M. B. il deviendra relativement aisé de se refaire l'image d'une de ces brillantes villes hellénistiques de la Transjordane réfractaires au judaïsme et que le christianisme devait conquérir.

En Syrie septentrionale tous les monuments étudiés appartiennent à une époque déjà avancée de notre ère, la plupart sont des églises du VIe-VIIe siècle, intéressantes par maint détail de structure et d'ornementation (2), ou par l'association d'autres édifices. La monographie capitale de ce volume est celle de Qaṣr ibn Wardân, vaste installation princière comprenant un palais, une église et une forteresse ou plutôt un petit camp retranché. De récentes et insuffisantes descriptions, en faisant connaître superficiellement ces ruines, avaient créé une énigme : qui avait pu faire surgir de tels édifices en plein désert, et pourquoi? Travaillant sur des photographies, M. Strzygowski élaborait naguère, au sujet de l'église en particulier, une théorie ingénieuse et subtile dans laquelle cette église détachée de toute influence artistique venue de Byzance devenait le type caractéristique d'un art syrien dont le foyer était situé à Antioche (3). Il en résultait des conséquences graves dans l'évolution historique du type basilical à coupole. Tout cela était prématuré et bâti sur des données absolument insuffisantes. M. Butler *démontre* au contraire que tout l'édifice est byzantin, érigé de la base au faîte en quelques années par des architectes venus de Constantinople et apparemment pour quelque membre de la famille impériale à qui les nécessités politiques ou des intrigues de cour firent imposer un exil doré, vers la fin du règne de Justinien. Il serait même fort enclin à supposer que beaucoup des matériaux mis en œuvre furent directement importés de Constantinople, quoique sur ce point les preuves alléguées soient bien moins concluantes. La conviction que s'est faite M. B. n'a pas pour résultat unique de replacer l'église de Qaṣr ibn Wardân dans la sphère artistique de Byzance, c'est toute l'installation qui relève des mêmes influences. Or il suffit d'un coup d'œil sur le plan du « palais » pour évoquer aussi le souvenir du palais fameux de Mešatta, objet de si ferventes discussions. C'est donc un élément nouveau à faire entrer dans l'étude du palais du désert de Moab.

Les sections épigraphiques sont très inégales. Les 102 textes ou fragments de textes

(1) Nymphée plutôt que thermes, en dépit de la désignation la plus courante parmi les explorateurs. Ceux-ci du reste n'étaient pas tous qualifiés pour déterminer la nature du monument dont ils n'ont regardé d'ordinaire qu'un lambeau et sans y prendre un intérêt bien profond. Le plus proche équivalent de l'édifice d''Ammân est une remarquable annexe du palais de Chahbâ, dans le Ledjâ, dont on trouvera le plan dans Butler, *Amer. Archaeol. Exp. to Syria*, II, 382 s., fig. 133, et une vue dans l'Album de Rey, *Voy. dans le Haouran*, pl. IV.

(2) La dalle quadrangulaire en basalte, avec une cavité circulaire au centre et quatre trous de scellement aux angles, que M. B. ne sait pas s'expliquer (p. 11, fig. 7) dans une abside, est une dalle inférieure d'autel. La cavité centrale avec son monogramme inscrit contenait peut-être quelque relique; les trous aux angles servaient à fixer les colonnettes supportant la table de l'autel. Diverses églises palestiniennes ont fourni des pièces de même genre qui ne laissent pas douter de la nature de celle-ci. Parmi les détails ornementaux je signalerai seulement ici le relief (fig. 15, p. 17) représentant un stylite sur sa colonne.

(3) Strzygowski. *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte*, p. 121 ss.

gréco-latins publiés par M. Prentice pour la Syrie du N. ne valent guère que par les dates fournies au classement des ruines et des éléments d'architecture. Çà et là un gentilice intéressant, une signature d'artiste ou d'ouvrier, beaucoup de citations bibliques (1), quelques-unes assez longues et de quelque valeur pour la critique textuelle. Les épitaphes sont rarissimes. La reproduction est faite quelquefois par facsimilé photographique, ordinairement par copie; on ne voit pas que le procédé, pourtant si préférable, de l'estampage ait été employé (2). Le fascicule de Syrie méridionale ne comprend que 17 textes ou fragments édités par M. Littmann. Pour un texte seulement on relève la mention d'estampage. Les deux graffites hébreux d'ʿArâq el-Émîr sont étudiés de nouveau avec beaucoup de soin et la lecture טוביה définitivement établie. Ṭôbyah était le nom araméen porté par Hyrcan, le fondateur du lieu. Sur les 16 documents gréco-latins de ʿAmmân, Qalaʿat ez-Zerqâ et Djérach republiés par M. L., 9 étaient déjà connus (3) et des 7 pour lesquels je n'ai en ce moment sous la main aucune référence un seul a quelque intérêt — n° 12, la petite épitaphe d'enfant gravée sur un autel funéraire à Djérach. L'exécution matérielle des volumes, texte et illustration, ne laisse rien à désirer (4) pour la clarté, l'élégance et le goût et de toute manière la publication en rendant aux études un précieux service fera le plus grand honneur aux savants distingués qui l'ont réalisée.

Jérusalem, 22 juillet 1908.

H. Vincent, O. P.

Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, par H. Pognon, consul général de France; Paris, Gabalda, 1908. In-4 jésus, II-228 pages, avec 42 planches hors texte.

La *Revue* a déjà signalé cet ouvrage lors de l'apparition de la première partie (5); nous n'avons pas à revenir sur les éloges qui en ont été faits. Le recueil complet comprend 118 inscriptions, la plupart en langue syriaque. Les deux textes les plus importants sont cependant l'un en babylonien, l'autre en araméen. Les lecteurs connaissent le premier (6), disons un mot du second.

Ce texte (n. 86) est gravé sur une stèle, large de $0^m,54$ à $0^m,62$, épaisse de $0^m,27$ à $0^m,30$ et dont la hauteur totale dépassait 2 mètres. La partie supérieure du bloc était occupée par un bas-relief représentant un personnage, vêtu d'une longue robe, debout sur un tabouret. Au-dessous des pieds du tabouret commençait l'inscription

(1) La plupart sont prises dans les Psaumes, plus rarement au Cantique des cantiques, l'une ou l'autre à Isaïe (le trisagion).

(2) Les lectures sont généralement bien fondées — à l'exception des monogrammes dont la clef ne paraît pas avoir été heureusement saisie dans la plupart des cas. Le commentaire est très sobre. Les chronologistes enregistreront la remarque, valable aussi pour cette région, que le calendrier ecclésiastique faisait commencer l'année en septembre pour se raccorder au cycle des indictions (p. 18 et 33).

(3) La référence à *RB.*, 1899, p. 20 pour le n° 2, par M. Littmann, ne porte pas sur le texte lui-même, qui est très différent, mais sur la mention du légat *Aemilius Carus*. — Au n° 3 de L. ajouter la référence à *RB.*, 1905, p. 596, où le chiffre XVII de M. L. a été lu XVIII. — N° 4 = *RB.*, 1895, p. 587, où le document est plus complet. — N° 5, cf. *RB.*, 1895, p. 587 s.; à Δώσεος pour Δωσίθεος on peut certainement comparer le nom pr. araméen דוסא et cela paraît faire la preuve — contre M. L. — que Δωσε est lui-même une abréviation de Δώσεος. — Sur le n° 6 de L. voir maintenant la lecture beaucoup mieux établie et la reproduction graphique de *RB.*, en ce même numéro. — N° 9 = *RB.*, 1905, p. 597. La lecture de M. L., Λυσᾶς Ἡρακλᾶ, *Lysas fils d'Héraclas*, est certainement préférable à l'hypothèse émise dans *RB.*, mais n'est cependant pas certaine. Pour trois autres textes M. L. avait lui-même déjà indiqué les équivalences dans *RB.*

(4) Noté tout au plus dans II, A, 1, p. 3, l. 2, ἔνριπον *lis.* εὔριπον; p. 13, l. 1, « vaulting stones (*larmiers*), *lis.* sans doute (*sommiers*); p. 19, l. 22, bear, *lis.* near.

(5) *RB.*, 1908, p. 130 ss.

(6) *RB.*, *loc. laud.*

dont il reste dix-sept lignes plus ou moins bien conservées; tout le bas a disparu. Elle se poursuivait, croit M. Pognon, sur le côté gauche de la stèle où l'on compte encore vingt-huit lignes (fragment II). On distingue aussi sur le côté droit deux lignes d'écriture, mais ce seraient les dernières lignes d'un autre texte. Les caractères appartiennent à l'alphabet dit phénicien et présentent une grande analogie avec une des inscriptions de Sindjirli.

Le début de l'inscription nous renseigne tout de suite sur la nature du monument : « Stèle qu'a érigée Zakir, roi de Hamat et de La'aš, à Alour... » Le nom du monarque était jusqu'à ce jour aussi inconnu que celui de la divinité. Il faut très probablement voir dans cette dernière un dieu local, peut-être le *Genius loci* de Hazrak où la stèle paraîtrait avoir été dressée. C'est même, sans doute, pour ce motif que le monument aura été consacré à Alour, car il est assez curieux de noter que dans tout ce qui suit le grand rôle n'est point attribué à cette divinité mais bien à Ba'al Šamain. Quant à Zakir, ce doit être un parvenu, un général de fortune qui aura usurpé les provinces confiées à son administration et se sera créé ainsi un royaume aux dépens de son souverain. On le conclut de ce qu'il ne nous donne point le nom de son père; le fils d'un roi de Hamat et de La'aš n'aurait pas manqué en effet de faire sonner haut son illustre naissance. Peut-être pouvons-nous trouver aussi dans le texte lui-même une allusion discrète à cette humble origine. La fin de la ligne 2 est lue אש ענה אנה, que M. Pognon traduit : « je parle à tout le monde », faisant de ענה un participe à rapprocher du syriaque ܥܢܐ. MM. Nöldeke et Dussaud (1) ont comparé justement ce mot à l'hébreu עָנִי ou עָנִיו, qui signifie « être pauvre, humble, etc. ». M. Dussaud l'interprète « dans le sens religieux d'entièrement soumis à la divinité »; mais on pourrait lui conserver aussi sa signification première, et dans ce cas, on serait bien tenté de croire que Zakir vise par là son humble condition avant que Ba'al Šamain le fît roi. On traduirait alors (l. 2 et 3) : « Moi Zakir roi de Hamat et de La'aš, j'étais un homme humble et Ba'al Šamain m'a (rendu grand) (2) et il s'est tenu avec moi, et Ba'al Šamain m'a fait régner... »

Hamat est bien connu; La'aš, que M. Pognon proposait de chercher à Homs, a été identifié par Dussaud avec le pays de Loukhouti, situé sur la rive gauche de l'Oronte, au sud-ouest de Hamah et au nord-ouest de Homs (3). On pourrait songer aussi au pays de Nuḫaššе mentionné dans les lettres d'el-Amarna et qui est à chercher dans la région d'Alep.

Zakir, une fois parvenu au pouvoir, chercha probablement à agrandir ses États au détriment de ses voisins, et il paraît avoir occupé entre autres la ville de Hazrak. Il se forma alors contre lui une grande coalition comprenant dix-sept (?) rois réunis par Bar-Hadad fils de Hazaël, roi de Aram. Sept de ces rois vinrent mettre le siège devant Hazrak : la ville fut complètement investie et Zakir réduit aux derniers abois. Dans sa détresse il cria vers Ba'al Šamain qui l'exauça et par l'intermédiaire des prophètes et des devins lui promit la victoire. L'inscription est ici interrompue; elle devait raconter le triomphe définitif de Zakir et la dispersion des ennemis. Les vingt-huit lignes écrites sur le côté gauche de la stèle sont trop détériorées pour permettre une restauration complète; néanmoins le sens général est clair. Zakir, vainqueur de tous ses ennemis, ajoute à ses possessions de nouveaux territoires et, comme

(1) Th. Nöldeke, *Aramäische Inschriften*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, 1908, p. 381. — R. Dussaud, *Le royaume de Hamat et de Lou'ouch*, p. 14; Extrait de la *Revue Archéologique*, 1908, p. 222-235.

(2) Restitution proposée par R. Dussaud, *op. laud.*, p. 14.

(3) R. Dussaud, *op. laud.*, p. 5.

tous les conquérants de l'époque, il consacre ses victoires par de grandes constructions surtout en l'honneur des dieux. Il érige alors cette stèle qui raconte ses hauts faits, et l'inscription se termine par les malédictions ordinaires proférées contre quiconque oserait détruire le monument.

La date approximative de l'inscription de Zakir nous est fournie par la mention de Bar-Hadad, le Ben-Hadad des livres bibliques (1), dont la durée du règne est inconnue mais qu'on sait avoir été contemporain de Joas roi d'Israël (799-784). Elle est donc du commencement du VIIIe siècle avant notre ère et se trouve de ce fait l'une des plus anciennes sinon la plus ancienne inscription araméenne connue jusqu'à ce jour (2); la stèle de Mésa ne lui est antérieure que d'une soixantaine d'années.

L'importance historique de ce texte n'échappera à personne, il est destiné à jeter un nouveau jour sur une époque et des personnages en relation étroite avec les récits de la Bible. Il est fort possible que l'issue désastreuse de la campagne entreprise par Bar-Hadad contre Zakir n'ait pas été étrangère aux victoires remportées par le roi d'Israël sur les Syriens. Joas profita sans doute de ce que son ennemi était occupé au nord de Damas pour l'attaquer au sud et reconquérir une à une toutes les villes enlevées par Hazaël à Joachaz. M. Pognon a reconnu dans le nom de Hazrak le pays de חדרך mentionné par le prophète Zacharie (9, 1). L'identification est fort vraisemblable, et, ainsi que le fait remarquer M. Dussaud, elle pourrait avoir son importance dans la question littéraire fort débattue des chapitres 9-11 de Zacharie, car le rôle de Hazrak paraît tenir tout entier dans le VIIIe siècle.

L'inscription est en langue araméenne, on ne saurait en douter; le début, נצבא זי, et surtout des formes ou des expressions comme ... כל מלכיא אל (lig. 9 et 14), נצבא דנה (lig. 14, 18, etc. IIe fragment), sont tout à fait caractéristiques. Néanmoins elle appartient à un dialecte araméen particulier qui se ressent de son voisinage avec le pays de Canaan et M. Pognon n'a pas manqué de faire ressortir çà et là ce qu'on pourrait appeler des hébraïsmes. Telle construction avec le ו consécutif est plutôt hébraïque qu'araméenne : on en trouve un exemple fort curieux à la ligne 11 : ואשא ידי אל בעלשמין ויענני בעלשמין. Certains mots inusités en araméen et qu'on lit sur cette stèle ont dû être empruntés aux dialectes voisins; le plus caractéristique est la particule כי (lig. 13) dans laquelle il est bien difficile de ne pas reconnaître l'hébreu כִּי. Nous retrouvons ici, comme en général dans les anciens textes araméens, l'équivalence bien connue ז = ד mis pour ذ; ainsi זי = די, דנה = זנה, תזהל (l. 13) = תדהל et חזרך égalera חדרך. De même c'est le ש qui équivaut au ش, et non point le ת; אשרא (lig. 21, fragm. II) pour אתרא; enfin le ض destiné à devenir ص en syriaque, est rendu ici par ק comme dans l'inscription de Bar-Rekoub : ארק = ܐܪܨ.

D'autres particularités de grammaire ou de langage, moins sensibles, ont été notées avec soin par M. Pognon qui donne dans l'étude de ce texte une preuve de sa agacité et de son érudition. Il l'explique phrase par phrase, analysant chaque mot ant soit peu difficile et identifiant, à l'aide surtout des documents assyriens, les pays mentionnés par Zakir. A la fin de cette étude de détail il reproduit le texte en entier le faisant suivre d'une traduction française. On trouve enfin dans les tables qui

(1) II *Reg.*, 13, 25.

(2) La plus ancienne inscription de Sindjirli, celle dite de Hadad, qui jusqu'ici avait été considérée comme la plus ancienne inscription araméenne qu'on possédât, est antérieure à l'an 765, mais on n'a point de date plus précise.

accompagnent le volume un glossaire de l'inscription. Un fac-similé de celle-ci et trois photographies de la stèle, reproduites en héliogravure, achèvent de documenter le travail.

Le recueil publié par M. Pognon contient encore deux autres inscriptions araméennes dignes d'intérêt mais malheureusement incomplètes. Elles ont été trouvées, l'une à Sari, village du Tour-Abdin, et l'autre à Hassan-Kef, sur la rive droite du Tigre. La première (n° 60) est gravée sur une des quatre faces « d'une sorte de borne rectangulaire, avec des moulures en bas » dans laquelle on pourrait reconnaître d'après la photographie une manière de cippe votif. Il manque la fin des lignes. Sur une autre face du même bloc il y a un homme debout au fond d'une niche avec quelques lettres dans le haut, à gauche et à droite de la niche. Les deux textes sont écrits dans un alphabet nouveau considéré comme le prototype de l'alphabet pehlevi. Ils ont résisté jusqu'ici à toute interprétation. Le principal débute par une date lue 547, 548 ou 549. L'inscription paraissant antérieure au IIIe siècle de notre ère, M. Pognon rattacherait cette date non point à l'ère d'Alexandre, communément employée dans cette région, mais à une ère babylonienne dite de Nabonassar qui aurait commencé en 747 av. J.-C. Cette attribution est fort douteuse.

L'inscription de Hassan-Kef (n° 61) appartient au même alphabet que la précédente. Elle est aussi en fort mauvais état et l'on n'a point réussi encore à en tirer un sens complet; la date est illisible.

Quant aux inscriptions syriaques, il en est de fort anciennes et de très importantes, soit au point de vue historique, soit au point de vue linguistique. Citons-en quelques-unes :

N° 2. Inscription funéraire de Ma'nou l'ancien, trouvée près de Serrin sur la rive gauche de l'Euphrate; elle est datée du premier mois de Tiśri de l'an 385 = 73 de J.-C. L'écriture ressemble beaucoup à l'estranghélo de l'époque chrétienne. La langue est clairement du syriaque, avec cette particularité cependant que le préfixe de l'imparfait est *i* et non point *n* : ܝܥܒܕܘܢ, ܝܥܒܕܘܢ (l. 5); ܝܗܘܢ (l. 6), etc. — ܢܨܒܐ (l. 4) désigne le monument funéraire qui a ici la forme d'une tour carrée dont l'étage supérieur est orné sur chaque face de quatre colonnes ioniques (Pl. I et II). Il est intéressant de rapprocher ce monument des *nepheš* nabatéens conçus généralement comme des pyramides bâties au-dessus de la tombe. Le *nepheš* et la tombe durent être primitivement deux choses distinctes. Plus tard quand au lieu d'élever une pyramide au-dessus de la sépulture, pour commémorer le souvenir du mort, on construisit une sorte de tour dans laquelle fut placée la tombe, le monument tout entier reçut le nom de נפשא à cause de sa ressemblance avec le *nepheš* primitif dont il continuait du reste la signification tout en renfermant le corps du défunt (1). — ܩܒܪܐ (l. 7) est encore un mot excessivement fréquent dans l'épigraphie nabatéenne. Quoiqu'il soit synonyme de קברא, on ne peut guère songer à le considérer comme une prononciation défigurée de ce dernier ainsi que le propose M. Pognon (2).

N. 3-12 (pl. XIV et XV). Inscriptions de la caverne de Soghmatar. Très curieuse cette chambre creusée dans le roc sur les parois de laquelle sont sculptées en relief une douzaine de figures de personnages plus grands que nature, qu'accompagnent des inscriptions donnant leurs noms avec les noms des sculpteurs et de ceux qui ont

(1) L'inscription nabatéenne de Mâdabâ, *CIS.*, II, n. 196, débute ainsi : « Cette tombe et les deux nepheš qui sont au-dessus d'elle... ». Au contraire un tombeau nabatéen de Suwaida analogue au monument de Ma'nou est qualifié de *nepheš*, *CIS.*, II, n. 162.

(2) Cf. *CIS.*, II, n. 197, l. 6. — Voir aussi dans Euting, *Nabat. Inschr.*, l'explication du mot כבר proposée par M. Nöldeke.

fait exécuter le travail. La large ouverture prenant presque tout un côté rappelle les grandes entrées des sanctuaires nabatéens, et il faut probablement voir là une sorte de temple, comme l'a déjà conjecturé M. Pognon. — Les images placées sur les murs ne sont point celles des premiers venus. Trois des personnages qu'elles représentent sont qualifiés de toparques du pays de ʿArab et M. Pognon croit en outre reconnaître dans un quatrième, Aurélius Hafsaï, le nom du premier gouverneur de l'Osrohène pour le compte des Romains, qui aurait été appelé à remplir cette haute fonction en l'an 249 de J.-C. Les autres toparques sont à peu près ses contemporains puisque c'est l'un d'entre eux, Bar-Nahar, qui a fait sculpter l'image de Hafsaï. Ces textes paraissent donc devoir être datés de la seconde moitié du IIIe siècle, et ils sont d'un grand intérêt pour l'histoire locale. Ils sont écrits dans le même alphabet que l'inscription de Maʿnou; les caractères sont cependant un peu moins arrondis et se rapprochent encore davantage par conséquent de l'alphabet estranghélo. — Le nom propre ܐܠܘ qui se trouve dans les n. 3, 4 et 5 est à comparer avec ראלו, nom fréquent en nabatéen; on rapprochera de même ܟܠܒܘ (n. 6, 7 et 8) de כלבו.

N° 36. Inscription funéraire datée de l'an 513 = 201-202 de notre ère. Les trois numéros suivants qui se trouvent dans le même tombeau doivent être à peu près contemporains. Aux abords de ce monument situé à l'entrée du village de Keurk-Maghara près d'Orfa se trouvent d'autres tombes avec des inscriptions en hébreu carré (n. 40, 41, 43) attestant qu'il y eut jadis à cet endroit une colonie juive.

N° 48; épitaphe provenant des environs d'Orfa; elle n'a point de date, mais elle paraît néanmoins remonter à une haute antiquité. La teneur de cette inscription est des plus curieuses à cause du mystère qui l'enveloppe. Elle a été rédigée intentionnellement en termes obscurs compréhensibles seulement pour des initiés. Il est difficile d'y voir une épitaphe chrétienne; en tout cas on n'y reconnaît point d'image ni d'expressions symboliques spécialement applicables à la religion chrétienne. Les noms propres ܡܟܡܝ et ܡܡܟܘ ne nous renseignent guère non plus. — La forme ܐܢܐ (l. 5) pour ܢ ܐ est bien problématique.

N° 20. Dédicace d'un martyrium daté de l'an 571-572 de l'ère d'Antioche (502-503 de J.-C.). — N° 21. Dédicace de l'église de Saint-Phocas, bâtie entre l'an 491 et 496 de notre ère; l'inscription est encore en place, dans le mur extérieur, entre deux fenêtres. — N° 82, inscription datée de l'an 556 « selon le comput des gens d'Antioche » (507-508 de J.-C.), relatant l'achèvement d'une église avec les dépenses en argent et en nature nécessitées par cette construction. Les archéologues regretteront vivement que M. Pognon, préoccupé surtout d'épigraphie, ne nous ait pas mieux fait connaître toutes ces églises et d'autres semblables. On aimerait à en avoir un plan détaillé à côté des textes qui en mentionnent l'érection et qui sont précieux, surtout pour l'histoire de l'archéologie monumentale de la région où ils ont été trouvés.

La plupart des inscriptions copiées dans les monastères datent du XIIe siècle; il en est cependant quelques-unes qui remontent jusqu'au VIIIe siècle. Elles intéresseront tous ceux qui s'occupent de l'histoire monastique et religieuse des églises syriennes. Certaines ont même une portée plus générale, comme celles qui relatent des invasions tartares ou autres (n. 74, 76, 84 etc.).

L'ouvrage de M. Pognon contient à la fin, en plus du glossaire de l'inscription de Zakir, un glossaire des inscriptions araméennes de Sari et de Hassan-Kef, un glossaire géographique syriaque, un supplément au grand dictionnaire syriaque de Payne-Smith et un index alphabétique. Ce beau volume fait grand honneur à celui qui l'a écrit et à la maison Lecoffre qui l'a édité. Raph. SAVIGNAC.

BULLETIN

Questions générales. — Du R. P. Brucker : *l'Église et la critique biblique* (Ancien Testament) (1). Deux parties : Principes et applications. Dans la première : Raison et but de l'ouvrage. Les problèmes de l'inspiration biblique, les questions d'authenticité. Dans la seconde : L'authenticité mosaïque du Pentateuque, l'authenticité du Pentateuque et sa critique, Ce qui est acceptable dans la théorie documentaire, Examen des objections de la critique contre l'authenticité mosaïque, La vérité des récits de la Genèse et la critique, L'évolution des doctrines bibliques. Appendices.

L'ouvrage est dirigé contre les critiques rationalistes et contre ceux que l'auteur nomme « réformistes » ou progressistes. Ces derniers sont des catholiques. Le nom de « réformistes » est odieux ; on ne voit pas d'ailleurs à qui il s'applique. Celui de progressiste pourrait être décerné au R. P. Brucker lui-même, car il est certes en progrès, et il affirme que pour l'Église, « comme pour tout organisme sain et riche, la vie est progrès » (p. 6). Il le déclare aussi pour son compte personnel : « Nous n'avons jamais été de ces « conservateurs » qui, sous couleur de fidélité aux principes, de haine des compromissions, des concessions, repoussent toute atteinte à ce qui leur semble la *tradition*, et qui parfois n'est que leur routine » (p. 6). Le R. P. dit encore : « Pour la clarté de la discussion, j'ai dû nommer tel ou tel peut-être plus souvent qu'il ne leur sera agréable » (p. VI). Comme je suis le plus souvent nommé après feu Reuss et Wellhausen, je me crois autorisé à déclarer que j'aime beaucoup mieux être cité, voire combattu directement, que de me sentir enveloppé dans certaines allusions où les progressistes cousinent avec les rationalistes, parce qu'alors, si je proteste que je n'ai rien écrit de semblable, on me dira que je prends la mouche mal à propos, ce qui est toujours ridicule, et, en attendant, tout le monde me croira visé. Et c'est bien là en effet la tendance constante de l'ouvrage du R. P. Brucker. Il ne s'attaque le plus souvent qu'aux « rationalistes », mais sans jamais dire que dans bien des cas les « progressistes » font campagne avec lui, et quand il s'en prend à ces derniers dont il ose écrire qu'ils mettent le feu à sa maison, c'est-à-dire à l'Église, à qui en a-t-il ? Un peu plus de noms propres, s'il vous plaît ! Celui du R. P. Knabenbauer, un des maîtres de l'exégèse la plus modérée, n'aurait pas fait mauvais effet, depuis son commentaire des Macchabées, à côté du nom du P. Lagrange sans parler des jésuites anglais du *Month*, des jésuites italiens de la *Civiltà cattolica*, et de tant d'autres personnes. Et si le R. P. Brucker alléguait que ces Révérends Pères ne partagent pas toutes mes opinions, suis-je donc à moi tout seul le parti « réformiste » et « progressiste » et cette dénomination n'est-elle créée que pour faire soupçonner que je ne suis pas catholique tout court ? critique, s'entend, s'il plaît à Dieu, comme le R. P. Brucker prétend bien l'être. Il l'est certes, et beaucoup plus qu'on ne le croit, ou, pour parler plus exactement, qu'il ne l'était. Voici par exemple ce qui regarde les tableaux généalogiques, qu'on trouve notamment dans la Genèse, au début du premier livre des Paralipomènes, et ailleurs : « L'historien, par là même qu'il nous

(1) In-8° de VII-294 pp. Paris, Lethielleux (1908).

livre ces documents sous leur forme spéciale, conventionnelle, hiératique en quelque sorte, et qu'il les met en dehors et, pour ainsi dire, en marge ou en appendice de ses récits, nous dit suffisamment, semble-t-il, que nous pouvons les considérer comme des pièces, qu'il reproduit surtout à raison de leur intérêt pour ses lecteurs juifs, sans avoir jugé nécessaire de les contrôler et sans leur attribuer d'autre autorité que celle de la tradition ou des registres publics qui les lui auront fournies.

« Pareille hypothèse, pour des raisons analogues, sera peut-être légitime encore pour certaines informations chronologiques ou statistiques » (p. 71). Cette application, que quelques-uns trouveront beaucoup trop hardie, ne peut évidemment se faire qu'en vertu d'un principe. Le R. P. Brucker en énonce la moitié : « C'est pourquoi j'ai laissé entendre qu'il pouvait y avoir des cas où l'auteur sacré lui-même réservait sa responsabilité d'une façon suffisamment claire, quoique non explicite » (p. 70). Puisque la réserve n'est pas explicite, d'où peut venir ici la clarté? uniquement du genre littéraire choisi, de ce que le R. P. nomme la forme spéciale, conventionnelle, hiératique (?) en quelque sorte... Mais alors pourquoi ne serait-il pas permis de raisonner de la même manière dans d'autres cas? Lorsque le R. P. refuse d'admettre la « thèse générale », prétend-il que son application critique ne découle pas d'une thèse? ou veut-il dire seulement qu'il ne faudra pas poser en thèse générale que toute l'histoire biblique en est là? mais dans ce dernier cas, peut-il citer un « réformiste » ou un « progressiste » qui ait soutenu cette absurdité? Certes le R. P. se fait la partie belle en notant que « cette mise en suspicion générale » ne s'accorderait pas avec les définitions conciliaires. Mais les conservateurs objecteront à sa mise en suspicion particulière : « Si ce que les auteurs sacrés empruntent à leurs sources reste sans la garantie de leur inspiration et de leur inerrance, alors même qu'ils n'expriment aucune réserve, comment pourrait-on savoir encore ce qu'il y a d'inspiré ou même s'il y a quelque chose d'inspiré dans un livre historique? » (p. 69).

Ce que le R. P. Brucker répondra pour les généalogies et pour certaines informations chronologiques ou statistiques, le R. P. de Hummelauer le répondra sans doute pour les cas auxquels il faisait allusion.

Mais la principale innovation du R. P. regarde les sources du Pentateuque. S'est-on assez moqué parmi les « conservateurs », fort enclins à la raillerie, à la condition qu'elle ne se retourne pas contre eux, du flair des hypercritiques, qui prétendaient distinguer dans le Pentateuque plusieurs documents! Le R. P. Brucker n'en est pas là, et il ose le dire, le suggérer, plutôt, et timidement, mais enfin ça y est, sûrement dans la Genèse, et peut-être pour tout le Pentateuque et Josué : « Un autre indice, plus valable à notre sens, en faveur de la distinction des documents, est la différence de la langue et du style » (p. 134). « Ces observations laissent entrevoir la plus grosse objection que la critique documentaire suscite à la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Et la force en est accrue s'il est vrai, comme on l'affirme, non sans fondement peut-être, que l'alternance des documents *jéhoviste* et *sacerdotal*, remarquée dans la Genèse, se continue dans l'*Exode*, les *Nombres* et même *Josué* » (p. 136 s.). Non que le R. P. renonce à l'authenticité mosaïque du Pentateuque! Mais cette authenticité nouveau style est conciliable avec l'existence distincte de quatre séries de documents, existence distincte qui part, il est vrai, de Moïse, mais qui se continue jusqu'à une époque assez basse, avec une revision, et avec des additions.

« Il se peut donc que les trois ou quatre écrits rédigés sous la direction de Moïse, et *correspondant aux quatre documents des critiques* (1), aient longtemps existé sé-

(1) C'est le recenseur qui souligne cette grave déclaration.

parément. Et il n'est pas interdit de retarder le moment de leur fusion complète et définitive jusqu'à l'exil de Babylone ou jusqu'à l'époque d'Esdras » (p. 145). Puisque le R. P. veut bien ne pas le déclarer interdit, la critique pourra donc continuer à parler de ces documents. D'autant que : « si les « documents » ont existé séparément pendant un temps assez considérable (de Moïse à la captivité de Babylone, il n'y a pas moins de 8 à 10 siècles), ils ont probablement subi des modifications qui, sans altérer leur substance, protégée par l'assistance divine, ont pu s'étendre très loin » (p. 146). Et ces compromissions » (1) ou « concessions » comme les nommeront les « conservateurs » dont le R. P. Brucker ne veut pas être, sont certainement, sous sa plume, un indice des plus significatifs.

Il faut bien, en terminant, et malgré mon aversion pour ce genre de polémique, que je me plaigne d'un grave travestissement de ma pensée. Le R. P. écrit (p. 192) : « On a soutenu, en effet, que l'unanimité même des Docteurs de l'Église ne pouvait trancher cette question, parce qu'il ne s'agissait ici que de critique historique et d'interprétation en matière indifférente, où « aucun dogme n'entrait en jeu ». En note : P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1906, p. 155 (lisez 153).

Il s'agit dans tout le paragraphe du R. P. de *la vérité des récits de la Genèse au point de vue théologique*. Quelle question ? Car ce terme est déplorablement vague, même et surtout après le développement qui précède. Mais il se précise par ce qui suit : « Question de pure critique, indifférente au dogme, celle de savoir si les textes de la Genèse relatant, par exemple, les origines du monde et de l'humanité, la providence spéciale de Dieu à l'égard de celle-ci, l'épreuve et la chute des premiers hommes, leur châtiment et la promesse de la rédemption, etc., racontent des faits qui se sont passés dans la réalité; ou s'il n'y a là que des « légendes » ou des apologues, renfermant d'utiles leçons religieuses et morales, mais sans valeur historique ? » Indignation qui porte à faux, et sur un faux. Pour le moment il me suffira de citer intégralement la phrase qui est censée servir de preuve, avec des guillemets, qui veulent faire croire à une citation : « Donc, même si l'unanimité des Pères avait interprété un livre ou un chapitre comme historique, SI D'AILLEURS AUCUN DOGME N'ENTRE EN JEU, on ne peut les considérer en cela comme témoins de la foi, ce qui est la seconde condition pour que leur unanimité oblige ». En parlant d'un livre, je songeais hypothétiquement à Judith, car il n'est nullement question dans mon texte de la Genèse. Quant à un chapitre, je pourrais citer le cinquième chapitre de la Genèse, composé tout entier de ces généalogies sur lesquelles nous connaissons l'avis du R. P. Brucker. Je disais : Si aucun dogme n'entre en jeu, et je venais de comprendre dans ce terme les faits nécessairement liés au dogme et à la morale... le R. P. me fait dire que des questions éminemment théologiques sont de pures questions de critique où « aucun dogme n'entrait en jeu » et où l'autorité des Pères était indifférente. Et voilà comment une citation, en apparence exacte, peut devenir une insinuation dépourvue de candeur ? Mais il serait hors de propos de se fâcher d'un procédé qui fera sans doute plus de tort à son auteur qu'à celui qui en est l'objet. [F. M.-J. LAGRANGE.]

Dans sa revue littéraire des plus célèbres docteurs de la *Faculté de théologie de*

(1) Que pensera-t-on aussi de cette phrase : « Dans quelques parties de la Bible, telles que certains récits familiers, ou mieux *de famille*, que présente la *Genèse*, dans l'*Ecclésiaste*, dans le *Cantique des Cantiques*, l'inspirateur divin est, pour ainsi dire, descendu à un niveau si bas, si voisin de la pure humanité que ç'a été un sujet de scandale pour les hérétiques d'autrefois, comme c'en est encore un pour les rationalistes d'aujourd'hui » (p. 47). Quel Père aurait signé ces lignes ?

Paris (1), M. Féret, curé de Saint-Maurice de Paris, en est arrivé au XVIIIe siècle. Ce ne fut point, en Sorbonne, une époque de grande activité exégétique. A propos de Bossuet, M. Féret écrit: « Les hardiesses de Richard Simon, comme précédemment celles d'Élie Dupin, attirèrent l'attention du glorieux champion de la foi catholique, lequel nous paraît avoir été trop sévère, presque injuste quelquefois, à l'égard du savant critique » (p. 104). A la version du N. T. dite version de Mons, Bossuet préférait celle du P. Amelote (p. 106, notes). Ce dernier se piquait moins de critique que Richard Simon. Il écrivait dans sa préface: « J'ay fait une exacte recherche de tous les manuscrits grecs d'au dessus de mille ans, qui se conservent dans toute la chrestienté, entre lesquels plusieurs sont de douze et de treize cents ans, et plusieurs approchent du mesme age; et j'ay obtenu des extraits de tous »; mais il avouait à ses confrères surpris que cette audacieuse affirmation avait pour but de donner du relief à son œuvre. Sur quoi M. Féret observe que « la gasconnade ne saurait raisonnablement aller jusque-là » (p. 368). A noter l'idée très neuve du dominicain Nicolaï de composer une *Summa biblica* « qua theologiam certa methodo sacris Bibliorum libris et verbis complecteretur universam » (p. 240). Mais cette théologie biblique n'a pas été exécutée: on l'attend encore.

Je ne me souviens pas d'avoir vu en tête d'aucun livre une approbation aussi louangeuse que celle qui a été donnée par ses frères au R. Père Michel Hetzenauer pour sa *Theologia biblica, sive scientia historiae et religionis utriusque Testamenti catholica* (2). Il y est dit : *Theologia biblica Vet. Test... est opus prorsus eximium. Praestat enim singulari dicendi ac exponendi perspicuitate, allatorum auctorum tam catholicorum quam acatholicorum* (3) *celebri multitudine, summa iudicii subtilitate et veritatum revelatarum Antiqui Foederis vere nova et optime ordinata commentatione earumque simul percipiendi rara profunditate.*

Il faut quelque hardiesse pour ne pas souscrire à un jugement si flatteur, et cela est d'autant plus difficile à l'auteur de ce compte rendu qu'il est pris à partie plus violemment dans le cours de l'ouvrage. Le P. Lagrange n'est pas cité moins de seize fois à la table des matières, et toujours en mauvaise part. En quoi il y a peut-être quelque injustice. La *Revue biblique* étant, autant que possible, objective et désintéressée des questions personnelles, je renonce à montrer ici que ma pensée a été souvent mal comprise. Je ne puis cependant ne pas protester contre le titre qui m'est donné, d'après je ne sais quelle revue autrichienne, de « *capitis spiritualis scholae modernae* » que tout le monde traduira « un des principaux modernistes ». Je suis trop modeste pour admettre qu'on fasse de moi le chef de quoi que ce soit, et le R. P. Hetzenauer sait bien que je ne suis pas moderniste.

Il ne le dit pas non plus, mais il joue sur les mots moderne et moderniste, ce qui n'est pas très loyal, puisque c'est semer la suspicion, sans permettre une discussion ouverte et franche.

A tout le moins avais-je le droit d'attendre plus d'équité d'un membre de l'Ordre séraphique.

(1) *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, par l'abbé P. Féret, tome V, XVIIIe siècle, in-8° de XIII-399 pp. Paris, Picard, 1907.

(2) Tomus I : *Vetus Testamentum*, in-8° de XXXI-654 pp., avec 100 illustrations et trois cartes. Fribourg, Herder, 1908.

(3) Remarque parfaitement justifiée. La liste des *opera philologica* consultés comprend quatorze noms, dont pas un n'est catholique; les *opera introductoria* ont six catholiques contre sept; les *opera exegetica* ont soixante-treize ouvrages non catholiques contre : Hetzenauer (Genèse), Hoberg (Genèse, Psaumes de la Vulgate). Minocchi (Psaumes, Isaïe, Genèse), Thalhofer-Schmalzl (Psaumes), Wolter (*Psallite sapienter*), dix-sept volumes du *Cursus* des Pères Jésuites, cinq volumes des commentaires dirigés par Schaefer.

Les circonstances m'ont contraint d'écrire plus et plus vite que je n'aurais voulu. Dans ce trop grand nombre de pages, je me suis certainement trompé plus d'une fois.

Mais n'y avait-il rien non plus d'utile à signaler? Quand je serais aussi moderniste que l'insinue le R. P., serait-ce une raison pour ne pas placer Phunon à sa place, au lieu où je l'ai reconnu le premier avec le P. Vincent au péril de nos vies?

Après cela la dignité me ferait peut-être un devoir de me taire sur le massif ouvrage du R. P. Hetzenauer. J'en dirai cependant en toute simplicité ce que j'en pense.

L'auteur sait très bien que Pie X, qui a condamné si vigoureusement et si justement l'hérésie moderniste, a déclaré aussi très nettement qu'il n'entendait pas par là canoniser un conservatisme exagéré. C'est pourquoi le R. P. Hetzenauer, aussi bien que le R. P. Brucker, s'élève contre les *hyperconservantes* (p. XXXI), en rappelant les sages paroles du Pape à Mgr le Camus. Qu'il veuille donc bien en signaler un seul!

Je n'en trouve aucun dans les listes qu'il s'est permis de dresser. *Libéralissimes :* M. Loisy, M. Wahrmund, M. Engert. *Libéraux :* MM. Minocchi, Bonaccorsi, Engelkemper, Holzhey, Lagrange, Peters, Schell, Zapletal (1)... Où sont les hyperconservateurs? Serait-ce M. Vigouroux, parce que le R. P. Hetzenauer renonce au concordisme des jours-périodes et s'abstient par conséquent d'illustrer son volume de la flore ou de la faune des temps géologiques? Mais, sur beaucoup d'autres points, M. Vigouroux est plus large que le savant professeur capucin (2).

Et, en réalité, quoi qu'il en soit de minimes détails, c'est bien le conservatisme le plus rigide que représente la *Theologia biblica,* du moins parmi les auteurs vivants (3).

Le premier volume ne traite que de l'Ancien Testament. Il est divisé — après plusieurs prologues — en deux parties : *scientia historiae veteris Testamenti; scientia religionis veteris Testamenti.* Cette division est à elle seule caractéristique. Nous avons une histoire de l'Ancien Testament, puis une théologie de l'Ancien Testament, non point une théologie historique de l'Ancien Testament.

Et en effet la partie théologique traite de Dieu, des noms divins, de l'essence

(1) Ces sortes de listes ne contiennent jamais aucun Père de la Compagnie de Jésus; on eût pu citer à tout le moins le R. P. de Hummelauer ou quelques-uns des quinze ou seize Révérends Pères qui nous ont fait l'honneur de collaborer à la *Revue biblique.*

(2) Le concordisme de M. Vigouroux est abandonné parce qu'il ne rend pas compte des faits géologiques. Du moins avait-il sa raison d'être *a priori,* dans la conformité supposée nécessaire entre le récit biblique et les faits. Le R. P. Hetzenauer le remplace par une théorie périodistique idéale. Dieu a vraiment créé le monde en six jours, c'est-à-dire en six périodes de plusieurs milliers d'années, mais ces périodes sont ordonnées idéalement, non chronologiquement, comme les faits de la vie du Christ dans saint Matthieu. C'est un pur verbiage. Les faits de la vie du Christ conservent leur identité, quel que soit l'ordre adopté par le narrateur. En est-il de même des périodes? Si oui, quel que soit l'ordre adopté, on retombe dans tous les inconvénients du concordisme réel; il n'y a pas eu dans la nature une période de flore et une période de faune. Sinon, que sont ces périodes idéales? De simples catégories pour distinguer les œuvres de Dieu, et alors le R. P. retombe nécessairement dans le système que nous avions proposé, que l'écrivain sacré enseigne le fait et les principaux actes de la création sans en narrer scientifiquement la succession. Or l'auteur s'appuie très imprudemment sur le témoignage de Wellhausen, de Holzinger, de Gunkel (p. 503), pour soutenir que l'auteur sacré a voulu enseigner le mode ou l'histoire de la création. Qu'est-ce qu'une histoire sans les hommes et sans la succession de faits distincts? — Et la preuve que les jours sont des périodes? *Atqui vocabulum* dies ἡμέρα, יום, *in Gn.* 2, 2 *sq. certo spatium ca 9000 annorum significat* (cf. p. 23 in fine), *quia* dies septimus *seu requies Dei adhuc perdurat ac perdurabit* (p. 498). Ainsi le R. P. admet une distinction réelle et philosophique entre les périodes géologiques pendant lesquelles Dieu travaillait, et la période actuelle pendant laquelle il se repose. La page 23 citée nous enseigne qu'Adam et Ève ont été créés *ca 7000 a. Chr.*

(3) Le R. P. Hetzenauer est beaucoup plus conservateur que M. Hoberg : n'est-ce pas tout dire?

divine, des personnes divines, de la connaissance de Dieu, de la création, de la rédemption du monde, de sa consommation, du décalogue, exactement comme certains théologiens l'ont fait jusqu'à ce jour, c'est-à-dire sans marquer le développement de la doctrine.

Quand je dis certains théologiens, je n'entends pas les vrais maîtres de la théologie, puisque saint Thomas a si fermement posé, d'après saint Paul, le principe du progrès dans l'Ancienne Alliance.

Une *commentatio vere nova,* telle qu'on nous l'annonce, eût dû tenir compte de ce souverain desideratum des temps modernes.

Et nous persistons à croire que cette théologie historique peut être en même temps très catholique.

Un exemple fera saisir la méthode du R. P. A propos du texte de Michée (**5**, 2) : *egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis,* il reconnaît : *ea de aeternitate proprie dicta intellegi* debere *ex hoc loco* absolute *sumpto demonstrari nequit, quia notio aeternitatis in S. Scriptura variat* (cf. p. 390 sq.). *Si vero Mich. V, 2 cum locis supra citatis conferimus, in quibus Messias* Deus *nominatur, concludere debemus aeternitatem sensu stricto accipiendam esse* (p. 481). Ainsi le R. P. a le sens juste (1) du texte pris en lui-même; mais d'autres textes en disent plus; il faut donc en quelque sorte le grossir et le compléter par ce qu'on trouve ailleurs, à toute époque. Ce qui est, ou peu s'en faut, la négation de l'exégèse strictement historique, ou simplement de l'exégèse précise et exacte.

C'est assurément le droit d'un critique de constater quel est le dernier état où la Révélation a conduit la doctrine avant J.-C., mais c'est une mauvaise méthode historique de laisser supposer que ces notions ont toujours été aussi parfaites dans l'esprit de ceux qui en étaient imbus graduellement, parce que l'Auteur divin de l'Écriture en a eu de toute éternité une connaissance infiniment parfaite.

Peut-être y a-t-il au fond de cette méthode un peu d'anthropomorphisme. Parce que l'Auteur principal de l'Écriture est unique, on lui fait dire toujours les mêmes choses. La logique de la foi nous oblige seulement à ne pas admettre de propositions enseignées strictement contradictoires. Dans l'ensemble on doit chercher l'harmonie, et non pas l'unisson, et l'on sait que l'harmonie s'accommode très bien même de certaines dissonances heureuses.

Pour que notre critique soit aussi exacte qu'il dépend de nous, nous dirons, si l'on veut, en la mitigeant, que le sens historique ne fait pas complètement défaut au R. P. Hetzenauer, mais qu'il le sacrifie à une méthode défectueuse. C'est ainsi encore qu'il écrira très justement à propos de Dt. **18**, 14-20 : *E contextu enim utique elucet Moysen directe et immediate de* instituto *prophetarum locutum esse;* mais il ajoute aussitôt : *indirecte et mediate autem* Christum *quoque annuntiavit* (p. 580). Qu'est-ce que ce sens indirect? Est-ce un sens spirituel? non sans doute. Ce sens indirect est une conclusion exégétique : puisque d'autres textes parlent du Messie comme prophète, il est donc contenu dans le texte de Moïse, et puisqu'il devait être un si grand prophète, il est donc le Prophète. Il n'est pas douteux que les Juifs aient fait ce raisonnement, et cela a son intérêt historique. Cela nous prouve comment le Livre sacré se dilatait pour ainsi dire et devenait plus riche de tous les sens qui résultaient du développement de la Révélation, mais comment est-ce le sens de Moïse? à moins de supposer comme saint Augustin que Moïse a prévu ces combinaisons exégétiques; mais alors, il ne s'agit plus d'exégèse littérale et précise.

(1) C'est une concession peut-être trop large, mais peu importe pour la méthode.

Il résulte de ce défaut capital de méthode que le sens des textes est trop souvent majoré par l'addition de ce qui se trouve — ou ne se trouve pas (1) — dans les autres, de sorte qu'en somme le raisonnement est souvent sans vertu et en tout cas incapable de faire la moindre impression sur des esprits formés aux méthodes critiques.

A plus forte raison en est-il de même lorsque l'exégèse de l'Ancien Testament est complétée par la théologie du Nouveau, comme par exemple lorsque le Ps. II est censé prouver la divinité du Messie.

Pourtant il faut savoir gré au R. P. d'avoir rejeté certains arguments vraiment surannés : *Multi antiquiores putarunt mysterium Trinitatis tribus istis viris seu angelis symbolice significatum fuisse qui Abrahae apparuerunt* (Gen. 18, 2 ; Comm. (2), 283) ; *at ex usu loquendi et contextu haec sententia vix probari poterit neque consensu communi Patrum commendatur* (p. 469). Peut-être sur ce point se trouvera-t-il un hyperconservateur pour protester. Mais comment le R. P. lui-même peut-il se fonder, pour distinguer au moins deux personnes en Dieu, sur le texte de la Genèse : « Igitur Dominus pluit... sulphur et ignem a Domino de cœlo » ? Le R. P. de Hummelauer, alors hyperconservateur, a bien montré dans son commentaire de la Genèse combien cet argument est caduc.

Le R. P. nous affirme aussi que la pluralité des personnes divines est enseignée lorsque l'ange du Seigneur ou l'ange de Dieu est nommé Dieu (p. 469). Nous n'hésitons pas à déclarer une fois de plus que nous regardons cette théorie comme une dangereuse innovation, ou plutôt comme le renouvellement d'une ancienne opinion justement abandonnée. Le R. P. paraît conclure nettement à la mission du Verbe dans l'Ancien Testament : *Ergo in uno* (p. 398 sqq.) *Deo, Elohîm vel Iahve duae personae* realiter distinctae *sint necesse est : persona mittens seu legans atque persona missa seu legata* (p. 469 s.). Et ailleurs : *Sententia* probabilior *nobis videtur alteram personam divinam revera* immediate *sub specie visibili apparuisse, locutam et operatam esse* (p. 472). On sait que ces conclusions ont contre elles l'autorité de S. Thomas qui est certes suffisante en théologie. Il sera permis d'ajouter que la critique textuelle et historique donne absolument raison au docteur Angélique. On s'étonne en tout cas de ne pas le voir cité ici dans un ouvrage si remarquable par le nombre des citations, *celebri multitudine*, comme disent les approbateurs.

Il reste, pour rendre une pleine justice au R. P. Hetzenauer, de constater son érudition vraiment peu commune, et sa capacité de travail tout à fait extraordinaire. Il est clair et précis, riche d'informations de toute sorte, soigneusement notées dans de bons manuels (3), ordinairement bon philologue.

Sa passion est évidemment sincère ; on souhaite qu'elle contribue au progrès des études bibliques catholiques ; on craint qu'elle n'y fasse obstacle. [L.]

Le manuel d'Herméneutique du P. Zapletal (4) a déjà été recommandé aux lec-

(1) Sur le texte de Jérémie 31, 22, *femina circumdabit virum*, voir l'article du R. P. Condamin dans la *RB.* 1897, p. 396-404.

(2) Ce sigle indique un commentaire sur la Genèse du R. P. Hetzenauer qui ne m'est pas connu.

(3) L'esprit traditionaliste exagéré lui nuit même sur ce terrain. On sait que les Juifs — comme tout le monde de ce temps — admettaient les étymologies les plus bizarres, par exemple שַׁדַּי composé de שֶׁ « qui », et דַּי « suffisance ». Le R. P. l'accepte : *ergo nulla adest ratio cur traditionem Iudaeorum linguam Hebraicam callentium reiciamus* (p. 383). Nous aurons donc la tradition étymologique.

(4) *Hermeneutica Biblica* auctore V. Zapletal O. P., editio altera emendata, Friburgi Helvetiorum, sumptibus Bibliopolæ Universitatis (O. Geschwend). In-8° de XII-197 pp. 1908.

teurs de la *Revue* (1). A part quelques notes explicatives, cette seconde édition ne présente aucun changement dans l'exposé des principes d'interprétation des livres saints. Personne ne s'en étonnera. L'auteur, ayant publié ses notes de professeur en vue de se rendre utile aux étudiants en théologie, s'était suffisamment étendu dans l'énoncé de ces principes qui, une fois présentés clairement, restent toujours les mêmes. On aurait pu souhaiter pourtant qu'il profitât de l'occasion pour insister un peu sur la seconde partie : « *De sensu invento proponendo* ».

Le P. Zapletal a surtout visé, dans cette seconde édition, à améliorer la disposition matérielle du manuel et à en faciliter l'usage. Il y a réussi et verra sans doute se réaliser le vœu exprimé dans la préface : « *...Spes me tenet, non modo auditores meos verum alios quoque non paucos ex libro hoc utilitates capturos esse* ».

Nouveau Testament. — La collection des textes de l'ancienne version latine (2) s'est enrichie d'un fascicule très important, contenant tout ce qui reste du *Codex Corbeiensis* (*ff*), saint Matthieu à partir de **11**, 16; saint Jean, sauf **16**, 15-**18**, 9 et **20**, 23 à **21**, 8; saint Luc, sauf **9**, 45-**10**, 20 et **11**, 45-**12**, 6; tout saint Marc. Le patient et diligent éditeur, M. E. S. Buchanan, attribue le ms. aux environs de l'an 400. Le même fascicule contient le palimpseste de Fleury, I Pet. **4**, 17-II Pet. **2**, 7; I Jo. **1**, 8-**3**, 20, et quelques fragments de l'Apocalypse et des Actes. Le palimpseste de Fleury avait été déjà très bien étudié par le regretté Samuel Berger, mais le Codex Corbeiensis est édité pour la première fois d'une manière convenable. Il est inutile d'insister sur l'importance de pareilles publications. L'éditeur remarque que les citations du Corbeiensis dans l'édition VIII *major* de Tischendorf ne contiennent pas moins de cent cinquante-trois fausses lectures, rien que dans l'évangile de saint Jean.

M. C. René Gregory, si particulièrement compétent en critique textuelle, a consacré une étude attentive et développée (3) au passage ajouté à la finale de Marc dans le ms. Freer (4). Les variantes et les traductions déjà proposées sont examinées, et chaque mot comparé à l'usage du N. T. M. Gregory ne croit pas que cette réponse ait émané de Jésus lui-même. Admettant que saint Marc a été écrit avant 70, et ne pouvant reculer trop loin la composition d'un Logion aussi simple relativement, il suppose que le petit morceau a été ajouté au second évangile vers l'an 100. Beaucoup de questions restent ouvertes.

Il nous est loisible de nous croire beaucoup plus éclairés que les Anciens. Mais ce qui doit nous inspirer une humilité salutaire, c'est l'importance, écrasante pour nous, du moindre fragment ancien, par rapport à nos élucubrations. C'est ainsi que sans vouloir ravaler le moins du monde le talent et l'érudition, on doit reconnaître que la découverte du Logion Freer ou du dernier fragment d'Oxyrhynque est un événement beaucoup plus sensationnel dans le monde des critiques que la publication des deux gros volumes de M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*.

(1) Cf. *RB.*, 1897, p. 333.

(2) *Old-Latin biblical texts*, n° V, *The four Gospels from the Codex Corbeiensis* (*ff* ou *ff*2), being the first complete edition of the Ms. now numbered Lat. 17.225 in the national library at Paris together with *Fragments of the catholic epistles, of the Acts and of the Apocalypse from the Fleury Palimpsest* (*h*) now numbered Lat. 6.400 G in the same library and for the first time completely edited with the aid of the printed text of Berger — « Le palimpseste de Fleury » —, by E. S. Buchanan, M. A., B. Sc. curate of Kippington, Sevenoaks, with three facsimiles, in-4° de VIII-123 pp. Oxford at the Clarendon Press, 1907.

(3) *Das Freer-Logion;* in-8° de IV-66 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908.

(4) Cf. *RB.*, 1908, p. 450 ss. Les vingt-quatre premières pages sont une description des manuscrits.

A vrai dire il n'en est pas de même dans le grand public, qui se soucie peu des Logia, et qui n'a pas cessé de s'intéresser à tout ce qu'écrit l'auteur de « *l'Évangile et l'Église* ».

On peut juger de la sensation produite par le retentissement qu'a l'ouvrage, surtout dans les Revues catholiques. C'était leur devoir de parler, et on ne peut douter que les recensions très compétentes qui ont déjà paru, par exemple de M. Mangenot ou du R. P. Durand, n'aient réussi à montrer la faiblesse de certains arguments.

Toutefois, s'il s'agit de l'effet que pouvait produire ce livre sur les âmes, du danger qu'il y avait à voir naître au sein du catholicisme une véritable école d'apostasie sous couleur d'exégèse, il nous semble, autant du moins qu'on peut en juger de si loin, que c'est M. Loisy lui-même qui s'est porté le coup le plus sensible par la publication de *Quelques Lettres* (1).

Plus encore que son talent et son érudition, ses amis proclamaient bien haut sa sincérité, non sans insinuer, pour la relever davantage, que son franc-parler contrastait avec l'opportunisme des autres. Et il écrivait le 20 juin 1907 à M. l'abbé Bricout, en parlant des dogmes chrétiens, car c'est bien d'eux qu'il s'agit : « C'est, dis-je, tout ce système dont la caducité m'est apparue depuis plus de vingt ans, et dont j'avais essayé d'élargir peu à peu la signification, persuadé, d'une part, qu'il était, tel quel, un obstacle à toute liberté de l'intelligence et à tout progrès de la science, et, d'autre part, qu'il contenait une âme de vérité morale dont l'excellence apparaîtrait dès qu'on aurait pu la tirer de sa gaine séculaire » (2).

Il n'y a peut-être là qu'une simple *galéjade*, à tout le moins une exagération de quelques années. Que M. Loisy ait perdu la foi dès 1887, et qu'il ait conçu dès lors le machiavélique projet de la démolir peu à peu chez les autres, ce n'est pas vraisemblable. Il était trop évidemment sincère dans son désir de sauvegarder, non pas une âme de vérité seulement morale, mais l'essentiel du christianisme. Ce qui est beaucoup plus humain qu'une si longue dissimulation, c'est que, peu à peu, M. Loisy a été entraîné plus loin qu'il ne pensait aller d'abord, et, au moment où il a écrit *l'Évangile et l'Église*, tout le monde a pu comprendre qu'il ne gardait du christianisme que le nom.

Nous disons le nom, il dit l'âme. Et ce mot magique n'était pas sans attrait. Que contient-il ? Un postulat, l'existence de Dieu, et un doute, son existence distincte du monde. Dieu, « en fait, ce n'est pas une loi abstraite qui gouverne le monde, même le monde moral ; c'est une réalité profonde, une force éminemment vivante ; et si notre intelligence peut émettre des réserves sur tous les symboles où Dieu apparaît en *grand individu*, pratiquement nous devons nous conduire comme si la loi de notre vie nous était donnée par une volonté personnelle qui aurait un droit absolu sur la nôtre » (3). Et cependant : « Vais-je verser dans le *monisme*, dans le panthéisme ? Je l'ignore. Ce sont des mots. Je tâche de parler des choses. La foi veut le théisme, la raison tendrait au panthéisme. Sans doute elles envisagent deux aspects du vrai, et la ligne d'accord nous est cachée » (4). C'est ce doute suprême apparemment qui est l'âme de vérité morale qui sauvera le Christianisme ?

Presque au moment où paraissaient ces Lettres, la *Revue des Deux-Mondes* publiait des pages inédites de Renan, première justification de sa pensée après qu'il eut abjuré le Christianisme : « Cela peut-il s'appeler mort ou vie, joie ou tristesse, enfer ou

(1) *Quelques Lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, in-32 de 265 pp. Chez l'auteur, Ceffonds, 1908.
(2) *Quelques Lettres*, p. 160 s.
(3) *Op. laud.*, p. 68 s.
(4) *Op. laud.*, p. 47 s.

paradis? L'un et l'autre, car, à cette limite, les deux extrémités du cercle se joignent et les oppositions s'effacent. Sitôt que l'homme est arrivé à envisager l'univers des corps et des esprits comme un tout, et lui-même comme un phénomène intégrant dans cet univers, il connaît Dieu et il n'a plus qu'à mourir » (1).

Et M. Loisy a dit encore : « Ce qui n'empêche pas que l'individu conscient peut être présenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, ou comme la conscience du monde subsistant en Dieu, par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme. C'est l'humanité entière qui est fille de Dieu, qui procède de lui, qui lui est immanente, et en qui il est immanent, par cette *circumincession* dont les théologiens parlent à propos de la Trinité divine ». Et il ajoute : « Jésus a eu le sentiment profond de ce rapport, que l'humanité, on peut le dire, a perçu en lui et par lui, pour la première fois, avec cette lumière intense » (p. 150). Oh ! Monsieur, vous avez écrit un livre contre M. Harnack, parce qu'il n'avait pas suffisamment compris le Christ historique !

Il semble bien que le vouloir ardent du bien qui a dominé son âme sacerdotale inspire encore à M. Loisy un sincère désir du bonheur dans la justice. Mais quelle justice? et combien Renan nous paraît plus conséquent lorsqu'il s'écrie : « C'est l'amour de soi qui fait appeler mal ce qu'on juge contraire à son propre bien. Dans le système de la grande quiétude on dirait : Que chaque chose suive sa voie et que l'univers se réalise (2) ! » Et retrouvant, avec le panthéisme antique, la pure forme classique : « Les choses ne peuvent être que ce qu'elles sont. L'araignée fait de la toile, l'abeille fait du miel et la vipère du venin » (3).

Voilà bien l'âme morale du panthéisme, et le secret de ses spéculations. N'oublions pas cependant que les plus hautes vertus de l'antiquité ont été pratiquées par des stoïciens panthéistes, et sachons reconnaître ce qu'il peut y avoir de stoïque dans l'attitude de M. Loisy. Et puisqu'il a été question de *Quelques Lettres*, il nous sera permis de protester avec lui contre des insinuations odieuses et mensongères. Son infortune — même s'il arrive au Collège de France — est assez grande pour qu'on n'y ajoute rien. S'il a connu, comme il nous l'assure, des années de martyre secret, et s'il a maintenant trouvé la paix, c'est donc la paix dans l'incertitude. En révélant cette plaie, il a contribué à préserver d'avance plusieurs de ceux que son exégèse aurait pu troubler.

On avait persuadé à quelques personnes qu'en leur proposant de sacrifier la conception virginale et la résurrection du Christ, on ne leur enlevait pas la divinité de Jésus. Pourquoi Jésus, puisqu'il avait résolu de se faire homme, ne serait-il pas né comme les autres? Et n'est-il pas plus mystique d'entendre sa résurrection comme la vie dont sa personnalité anime encore l'Église? Mais on proclamait encore qu'il est Dieu.

Rien de plus simple en effet dans le système panthéiste, avec cette circumincession d'un nouveau genre. Jésus est Dieu, comme nous le sommes tous, quoiqu'un peu plus, comme Zeus était le Dieu des stoïciens, à condition d'être le Tout — et de n'être rien.

Aujourd'hui les voiles sont déchirés, et ces pieux modernistes peuvent savoir où on les menait. M. Loisy — et avec lui les auteurs du programme des modernistes, quoique moins franchement — ont fourni la meilleure preuve que l'Encyclique *Pascendi* n'a-

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1908, p. 281.
(2) *Loc. laud.*, p. 276.
(3) *Loc. laud.*, p. 279.

vait pas exagéré le mal qui se dissimulait sous les apparences de la fidélité et même de l'apologie.

On sait donc maintenant que l'exégèse de M. Loisy est ouvertement opposée à la doctrine catholique. Cela suffit pour mettre en garde les esprits dociles. D'autres, sans doute assez peu nombreux, seront flattés d'amalgamer leur sublime au sien, à ce point où le monisme se raccorde avec le panthéisme. Parmi ceux qui liront M. Loisy jusqu'au bout — ceux-là mêmes seront-ils bieu nombreux? — il y en aura très peu qui accepteront toutes ses conclusions; il a trop d'esprit pour ne pas l'avoir prévu d'avance.

Mais on dira longtemps encore — comme on l'a dit de Renan — que ses raisons sont fortes et que des arguments d'hérétique n'en sont pas moins des arguments, que des recensions plus ou moins rapides ne sont pas des réponses suffisantes. Que si l'on montre que l'exégèse de M. Loisy pèche par quelque endroit, on n'aura rien fait, parce que le reste passera pour plus solide. Si on relève ses défauts, c'est du parti pris; si on le loue, c'est pour faire accepter les critiques.

L'état d'esprit des partisans de l'auteur n'est pas le seul obstacle. Peut-être en convaincrait-on beaucoup si l'on pouvait dire nettement tout ce qu'on accepte des résultats de la critique moderne. Or, et c'est par là peut-être que M. Loisy a le plus mal mérité des bonnes études, il a mis tout le monde en défiance. En osant confesser à M. Bricout, puis au public, « qu'il avait essayé d'élargir peu à peu la signification » des dogmes, pour en venir où nous voyons qu'il en est, il a jeté la suspicion sur tous ceux qui travaillaient aux mêmes études. Toute application de la critique n'est plus, aux yeux de bien des gens, qu'une trahison commencée, et on ne se gêne pas pour dire que les plus dangereux sont ceux qui ne vont pas si loin, mais qui se proposent peut-être le même but.

Ces insinuations sont de celles auxquelles on ne répond pas, mais elles risquent de réduire à l'inaction ceux qui ne veulent pas être soupçonnés.

Aussi faut-il savoir beaucoup de gré à M. Mangenot d'avoir écrit : « Réduite à de justes limites, la méthode qui consiste à distinguer dans les Synoptiques ce qui est primitif et ce qui est secondaire dans la tradition, à faire le départ, même dans l'enseignement de Jésus, de ce qui a été réellement dit par le Maître divin et de ce qui est un développement ultérieur de la tradition, malgré la difficulté qu'il y a à l'appliquer avec délicatesse et prudence, cette méthode, dis-je, est légitime en soi et possible en quelques cas, qui ne nuisent pas à la fidélité d'ensemble des narrateurs » (1).

Tant que ce travail n'aura pas été fait, — et il comprend une théorie sur le rapport des synoptiques entre eux, — il est à craindre qu'une partie du public français demeure sous la fâcheuse impression qu'une série d'objections a été produite, que les solutions anciennes ne résolvent pas.

Et sans doute le nouveau travail ne sera pas, lui non plus, une solution définitive de toutes les questions posées, mais il suffit qu'il soit entrepris dans de bonnes conditions pour montrer que les conclusions les plus radicales ne sont pas celles qui dénouent le mieux les difficultés.

En attendant de saluer l'œuvre nouvelle qui s'impose, nous n'avons à nous occuper que des Synoptiques de M. Loisy, auxquels nous revenons enfin (2). Ne pouvant en entreprendre l'examen complet, convaincu qu'il serait de mauvaise guerre d'y choi-

(1) *Revue du clergé français*, 15 fév. 1908, p. 395.

(2) *Les Évangiles synoptiques*, gr. in-8°, I, 1014 pages; II, 818 pp. Chez l'auteur, Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne), 1907 et 1908. L'introduction, de 268 pages d'un texte fin et serré,

sir des points de détail pour les blâmer, nous essaierons simplement de fixer la place de l'ouvrage parmi l'énorme production contemporaine, et d'en indiquer les grandes lignes, sans nous interdire une critique d'ensemble.

On a essayé d'indiquer ici même (1) les principales tendances de la science contemporaine indépendante à propos de Jésus. Le très grand nombre des critiques admet que le premier et le troisième évangile ont eu deux sources, un recueil de discours (contenant peut-être quelques faits) que l'on nomme *Logia* par habitude, et le second évangile, selon saint Marc. Si M. Loisy n'a pas insisté davantage sur ces points, c'est sans doute qu'il les regarde comme démontrés.

C'est après cela que les critiques se divisent, et la controverse roule surtout sur saint Marc. L'école dite libérale, dont le représentant le plus autorisé est M. H. Holtzmann, attribue une valeur historique au second évangile, qu'elle considère, à peu de choses près, comme un ouvrage original. Non qu'elle adopte ses conclusions théologiques! Elle n'admet en aucune manière que Jésus soit vraiment Fils de Dieu. Mais elle regarde saint Marc comme ayant retracé assez bien, dans les grandes lignes, la carrière du Sauveur. La confession de saint Pierre y marque un point culminant. Jésus est arrivé progressivement à l'idée qu'il pourrait être le Messie; il se laisse reconnaître comme tel, mais il est très préoccupé de fonder le royaume de Dieu sur la terre en prêchant la confiance dans le Père et une morale plus pure.

A cela, M. Wrede a répondu que Marc a composé un ouvrage dogmatique tellement contraire aux faits que Jésus ne s'était jamais donné comme Messie, et n'a été reconnu comme tel qu'après sa mort.

Cette outrance a choqué. Comment les disciples ont-ils pu croire ressuscité celui qu'ils n'avaient pas soupçonné être le Messie?

Mais on a gardé du travail de M. Wrede une très mince opinion de la valeur de Marc. Ce n'est pas une œuvre originale, ni le reflet de souvenirs fidèles, c'est une compilation indigeste. Il en résulte seulement que Jésus s'est dit le Messie futur, annonçant le règne de Dieu pour un avenir prochain. Les traits principaux de ce système, esquissé par M. Weiss, sont précisément ceux de l'ouvrage de M. Loisy : Marc est un compilateur animé d'esprit paulinien; Jésus, Messie futur, s'est cru dès le début appelé à être le chef des élus dans le règne de Dieu; il n'a prêché que ce règne, prochain et à venir, avec la morale provisoire qui convenait à un monde finissant.

Il faut reconnaître que toute cette construction est faite de main d'ouvrier. L'auteur a longtemps et mûrement réfléchi au choix des matériaux et à leur coordination logique. Vous diriez que toutes les objections ont été prévues, qu'aucune fissure ne donnera prise à la critique. Tout se tient, autant que peut être solide un édifice qui manque de base.

Nous devons insister sur les trois prétendues bases que nous venons d'indiquer.

Le pauvre Marc est bien maltraité par M. Loisy. C'est peu de lui avoir consacré trente-cinq pages dénigrantes (*Introduction*, p. 84-119); on y revient pour l'achever : « Il traite les sources plus hardiment et moins adroitement que Matthieu et que Luc. Il tranche et il ajoute avec une sorte de brutalité, sans plus se soucier des incohérences qui en résultent pour la forme, que des invraisemblances et des contradictions qui en résultent pour le fond. Il n'a pas fait un livre, mais une libre compilation où

comprend neuf chapitres, sur la tradition relative aux évangiles, la critique moderne, le second évangile, le premier, le troisième, le développement de la tradition évangélique, la carrière de Jésus, son enseignement, la forme littéraire, etc.

(1) *RB.*, 1908, p. 280 ss. On signalera ici deux fautes d'impression assez fâcheuses : p. 285, l. 27, lire *confesser*, et non *confirmer*; p. 286, l. 24, lire *sans* et non *sous*.

il est très difficile de démêler un ordre et un plan » (I, p. 257). Qui n'a admiré la fraîcheur des descriptions de Marc, cette vue des choses si immédiate et si nette qu'on croit assister aux faits? L'objection est prévue. Voici la réponse : « Il aime la couleur, on pourrait presque dire le réalisme, et il lui arrive de charger ses descriptions de détails qui peuvent sembler pris sur le vif, mais qui n'attestent peut-être que la vigueur un tant soit peu rustique de son imagination » (*eod. loc.*). Jusqu'à présent les critiques ont eu peine à croire que saint Marc ait terminé son évangile ainsi : « Et (les femmes) ne dirent rien à personne, car elles avaient peur » (Mc. **16**, 8). Mais quoi! « La forme abrupte de la conclusion n'a rien d'extraordinaire en un ouvrage aussi mal composé » (I, p. 105).

Laissons s'écouler cette bile.

D'après M. Loisy, le second Évangile remonte probablement aux environs de l'an 70; nous dirions plutôt avant 70 qu'après, mais, en somme, c'est matière à controverse, et nous ne voudrions pas nous scandaliser si Marc avait introduit dans son évangile d'autres éléments que la catéchèse de Pierre. On ne peut reprocher au critique de chercher les sources de Marc, au moins au point de vue traditionnel, puisque saint Chrysostome et saint Augustin l'ont nommé abréviateur de saint Matthieu. Si même M. Loisy avait prouvé que saint Marc a été touché quelque peu par l'influence de saint Paul, comme il n'exclut pas absolument celle de saint Pierre, on pourrait voir là un appui de critique interne à l'opinion qui voit dans Jean Marc, disciple de Paul, qui serait devenu disciple de Pierre, le Marc auteur du second évangile d'après la tradition. Mais ce qui est tout à fait intolérable, c'est d'exagérer comme le fait M. Loisy, le seul jusqu'à présent, sauf erreur, le Paulinisme du second évangile. Il aurait été écrit pour soutenir la doctrine et même la personne de Paul, au moins d'une façon rétrospective, au point que l'inintelligence des apôtres galiléens, si souvent soulignée, ne serait qu'une manière détournée de faire valoir l'apôtre des gentils. Ce qu'il y a de très grave dans tout cela, c'est que ni Jésus, ni les premiers disciples, avant Paul, n'auraient soupçonné la valeur rédemptrice de la mort de Jésus, « le mystère du salut par la mort rédemptrice; mystère que Marc a soin de faire expliquer par Jésus lui-même dans les propres termes de la théologie paulinienne » (I, p. 96).

Il s'agit de la petite phrase καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (1), « donner sa vie comme rançon pour plusieurs ».

Affirmation téméraire, car le mot λύτρον ne se trouve pas dans S. Paul, et le verbe λυτρόομαι seulement Lc. **24**, 21; Tit. **2**, 14 et I Pet. **1**. 18.

Affirmation que M. Loisy, moins vigilant que de coutume, a soin de contredire lui-même : « Il n'entre pas dans les spécialités, on pourrait dire les subtilités de la théologie paulinienne, soit par un certain sens de la mesure qu'il convenait de garder en racontant l'histoire de Jésus, soit que sa tournure d'esprit l'ait porté aux idées générales et simples, soit que l'enseignement de Paul lui soit arrivé par intermédiaire, et qu'il n'ait pas entendu lui-même l'apôtre ni lu ses écrits » (I, p. 117). Voilà bien des échappatoires! Dans le premier cas, ce balourd de Marc est devenu bien avisé; dans les deux autres, que deviennent « les propres termes »?

Et si l'on peut concilier ces phrases par quelque réponse subtile, il demeure que si Marc n'a retenu que les idées générales, non les spécialités de Paul, il faudra prouver que l'idée de la mort rédemptrice date de Paul, quand Paul lui-même affirme l'avoir reçue de la tradition (2).

M. Loisy est singulièrement réservé sur l'usage que les premiers chrétiens ont pu

(1) Mc. **10**, 45.
(2) I Cor. **15**. 3.

faire de cette mort : « Une importance particulière ne s'attacha pas d'abord aux souffrances de la passion, et l'on semble, pour commencer, avoir moins envisagé la mort en elle-même que comme condition préliminaire, indispensable et prédite, de la résurrection » (I, p. 176).

Même dans cette hypothèse, puisque l'idée de la Résurrection, « aussitôt que née, chercha son appui, sa défense, sa preuve, dans les Écritures, et qu'elle les y trouva » (*eod. loc.*), où trouvait-on dans l'Écriture l'idée de la mort du juste, suivie de sa glorification? Dans un seul passage, qui marque expressément la valeur expiatrice de cette mort (1).

Il n'y avait pas besoin d'attendre saint Paul, sa théologie et ses spécialités, pour tirer cette conclusion consolante de la mort du Christ.

Et pourquoi Jésus lui-même n'y aurait-il pas pensé?

M. Loisy ne lui refuse ni le pressentiment de sa mort avant d'entrer dans la gloire, ni un certain emploi de l'Écriture. N'avait-il pu être frappé du tableau du serviteur de Iahvé dans Isaïe? n'a-t-il pu regarder sa mort comme expiatrice, aussi bien qu'un martyr du temps d'Antiochus Épiphane (2)?

Les menus doutes, suggestions, combinaisons de M. Loisy ne peuvent prévaloir contre l'affirmation de la tradition évangélique et de saint Paul lui-même, quand on ne peut même pas y opposer la moindre invraisemblance. Le parti pris de paulinisme attribué à Marc est donc fort exagéré, ou plutôt ce paulinisme date de Jésus. C'est là le point capital. Quant aux sources de Marc, et à la question de savoir s'il a employé les *Logia*, ainsi que le veut M. Loisy et que le nie M. Harnack, c'est une question à débattre, mais dans laquelle on ne peut entrer sans être libre de lui consacrer de très longs développements.

La question des sources de Marc étant si peu avancée, on ne peut voir sans étonnement M. Loisy tabler sur ses propres recherches pour mettre en présence « le noyau assez restreint, mais consistant, des souvenirs primitifs concernant la carrière et l'enseignement de Jésus, et l'élaboration progressive de ces mêmes souvenirs dans la prédication chrétienne, l'ardente imagination des croyants, la rédaction des écrits évangéliques » (I, p. 106). Les critiques les plus ardents à l'attaque s'abstiennent en général de ces reconstructions détaillées, nécessairement très personnelles et factices. A tout prendre, c'est le devoir du critique de dire à quoi il aboutit. On ne peut reprocher à M. Loisy d'avoir eu cette belle et franche audace, mais on n'oserait lui promettre de nombreuses adhésions.

M. Loisy a pris soin de présenter dans un raccourci saisissant le résidu de ses analyses. « Rien de plus insignifiant en apparence : un ouvrier de village, naïf et enthousiaste, qui croit à la fin prochaine du monde, à l'instauration d'un règne de justice, à l'avènement de Dieu sur la terre, et qui, fort de cette première illusion, s'attribue le rôle principal dans l'organisation de l'irréalisable cité; qui se met à prophétiser, invitant tous ses compatriotes à se repentir de leurs péchés, afin de se concilier le grand juge dont la venue est imminente et sera subite comme celle d'un voleur; qui recrute un petit nombre d'adhérents illettrés, n'en pouvant guère trouver d'autres, et provoque une agitation, d'ailleurs peu profonde, dans les milieux populaires; qui devait être arrêté promptement, et qui le fut, par les pouvoirs constitués; qui ne pouvait échapper à une mort violente, et qui la rencontra. Son rêve était fragile et étroit comme est notre science; il nous paraît absurde, comme nos plus chères

(1) Is. 53. Allusion très probable dans le premier discours de saint Pierre (Actes 3, 13 s.), exégèse du baptême de l'eunuque (Actes 8, 30 ss.).

(2) II Macch. 7, 37 s.

idées le paraîtront à nos arrière-neveux » (I, p. 252). Suit une description de ce qu'il y a de précieux dans l'Évangile, terminée par ce postulat suprême : « Si le dernier mot de toutes choses n'est pas le néant, et ce ne peut être le néant, l'Évangile n'a eu que l'apparence d'une chimère, Jésus a incarné dans l'homme la sagesse de Dieu, et sa mort ne pouvait être qu'un passage à l'immortalité » (I, p. 253). L'examen critique de la vie de Jésus, un illuminé aux intuitions religieuses géniales, se termine donc par un acte de foi. On n'en pénétrera le véritable sens qu'en l'interprétant par les déclarations beaucoup plus nettes de M. Loisy à ses correspondants.

Le fera qui voudra, il est certain historiquement que ce n'est pas celui qu'ont fait les apôtres, et qu'ils auraient été peu touchés d'apprendre « que Dieu, c'est-à-dire la loi vivante de l'univers, est bonté... enfin que notre existence éphémère flotte sur un océan de vie où elle se replonge pour durer toujours, à partir de l'instant même où elle semble cesser d'être ». Si l'on réduit la prédication de Jésus à l'annonce du royaume de Dieu, après la fin prochaine du monde, il est clair que ce n'est pas sa morale — transitoire — qui aura surtout frappé les apôtres. On sait de reste, et M. Loisy le dit comme tout le monde, qu'ils ont prêché que Jésus était le Christ ou le Messie, et qu'ils l'avaient vu ressuscité.

Et il se trouve alors que cette carrière si simple de l'illuminé de village, si facile à imaginer, puisqu'elle sort si peu du train vulgaire des choses, pose à la raison le plus grave problème, si on la compare au résultat obtenu.

M. Loisy affirme contre M. Wrede que jamais les apôtres n'auraient cru Jésus ressuscité s'ils ne l'avaient reconnu comme Messie; la difficulté n'est pas tout à fait la même, mais elle n'est pas moins sérieuse, s'ils l'ont regardé seulement comme un Messie à venir.

Il faut préciser, car, sur plus d'un point, ou plutôt en apparence, la position de M. Loisy se rapproche plus de la tradition catholique que celle de l'exégèse libérale, et pourtant elle est au fond plus injurieuse à Jésus, la conduite des apôtres y est encore moins justifiée.

Jésus a donc eu dès le début la conscience de sa vocation messianique, du rôle auquel il était appelé comme chef de la société des élus, et ce rôle ne devait s'exercer dans la gloire qu'au moment marqué par Dieu. Tout cela est parfaitement exact, la résurrection de Jésus n'est pas seulement la manifestation de sa gloire, elle est en quelque manière son intronisation.

Mais l'appel de Dieu, d'après M. Loisy, n'était qu'une chimère, née dans l'esprit du naïf villageois. Comment y est-elle née? et comment cette illusion qui touche à l'hallucination, n'a-t-elle pas gâté dans la racine les admirables aspirations religieuses qu'on attribue encore à l'âme de Jésus? C'est un problème de psychologie sur lequel on ne manquera pas d'insister.

Ce qui nous préoccupe, pour l'intelligence de l'histoire, c'est l'impression que pouvaient recueillir les disciples de Jésus. S'il n'a pas lui-même proclamé sa mission, et s'il n'a pas fait de miracles pour la prouver, y avait-il l'apparence la plus légère qu'il fût le Messie? S'il n'était ni roi, ni chef militaire, ni docteur, ni thaumaturge, prêchant seulement comme Jean-Baptiste l'avènement du règne de Dieu, quelle raison de croire qu'il fût davantage?

Aussi la pensée de M. Loisy oscille-t-elle au milieu de ces difficultés. Tantôt on dirait que Jésus a suggéré son secret dès la première heure : « Lui aussi annonçait le prochain avènement du royaume : mais on dut sentir, dès le début, qu'il s'attribuait dans cet avènement une place considérable que Jean ne se réservait pas » (I, p. 207). Cette insinuation n'était pas, paraît-il, un aveu : « Au point de vue de l'histoire, deux

points semblent assurés qui contredisent et annulent la plupart des indications explicites qui se rencontrent maintenant dans les textes : Jésus ne s'est avoué Messie, même devant ses disciples, qu'à une période assez avancée de son ministère » (I, p. 192). Aussi bien Jésus ne s'est pas avoué Messie, et la vraie raison, c'est qu'il ne l'est pas encore : « il est la personne à qui revient cette fonction : la confession de Pierre ne signifie pas autre chose » (I, p. 213). Alors pourquoi, devant Pilate, a-t-il pris le titre de Messie, sous sa forme la plus irritante, comme roi des Juifs? « Toutes les spéculations ultérieures, y compris les plus modernes analyses de la conscience messianique du Sauveur, s'éclipsent devant ces simples paroles : « Tu es le Christ », « Tu es le roi des Juifs? — Tu l'as dit » (I, p. 142).

Cette fois c'est catégorique. Mais l'effet de cette manifestation messianique sur les disciples ne peut être que la désillusion..... ils ont fait crédit à leur maître ; ils ont été trompés. S'ils ne l'ont pas vu ressuscité, il y a aussi peu de chances qu'ils le tiennent pour Messie que s'ils n'avaient jamais songé à lui donner ce titre; il y en a même moins, puisque l'amertume du désenchantement était une difficulté de plus.

Dans les deux cas, Jésus devait donner quelque preuve de ses prétentions, actuelles ou futures. N'ayant dans son extérieur absolument rien d'un Roi-Messie, n'entreprenant même pas d'en jouer le rôle en convoquant Israël pour assister aux prodiges de la délivrance, comme tant d'autres l'ont fait à cette époque, quel don particulier le distinguait des autres et lui permettait de parler au nom de Dieu?

La tradition répond : les miracles. M. Loisy affecte de les enregistrer. « Il ne paraît pas douteux que Jésus ait fait, pendant le temps de sa prédication, un certain nombre de cures merveilleuses » (I, p. 182) (1). Pourtant ce ne sont évidemment pas, d'après l'auteur, des miracles comme les entendent les théologiens; si Jésus avait fait de vrais miracles, pourquoi nierait-on qu'il est lui-même le miracle de Dieu? Aussi les voyons-nous rentrer dans le cours ordinaire des choses. « L'exorcisme, la guérison par la prière et par la foi étaient des pratiques courantes dans ce temps et dans ce milieu » (I, p. 183). Alors les miracles opérés par Jésus ne le distinguaient pas des autres exorcistes. Au surplus, M. Loisy n'admet pas que ces miracles aient été regardés du vivant de Jésus comme des arguments de sa messianité (2), parce que le messianisme aurait donc été déjà en acte, et non simplement futur.

Nous demandons une fois de plus pourquoi les disciples ont-ils cru que Jésus était le Messie? Il a insinué qu'il le serait, qu'il se manifesterait comme tel. Sa tentative à Bethphagé, sa revendication hardie devant Pilate, ont abouti à l'échec le plus piteux, et à la mort. Pourquoi ce séducteur ou cet illuminé, semblable à plusieurs autres charlatans de ce temps, abattu comme eux par la justice romaine, et couché comme eux dans la tombe, a-t-il passé pour ressuscité (3)?

On répondra vaguement que tout est possible. Mais ce n'est pas la question. Il ne

(1) Cf. p. 207 : « Ce n'est pas seulement sa parole qui impressionna d'abord les masses : Jésus enseignait et il faisait des miracles ». N'est-ce pas du moins bien ambigu?

(2) I, p. 183 : « Jésus a guéri beaucoup de démoniaques; mais les évangélistes, et Marc le premier, ont exploité ces guérisons en témoignage direct de sa messianité ».

(3) Nous n'insistons pas sur la résurrection, parce que M. Loisy ne fait que rééditer l'ancienne théorie de l'hallucination des disciples. Quand il prétend que « la circonstance du troisième jour... ne provient sans doute pas de la Bible, mais de l'idée populaire d'après laquelle le corps et l'âme du défunt étaient définitivement séparés l'un de l'autre au bout de trois jours » (I, p. 177), il eût été charitable d'indiquer une référence. Cette idée se trouve bien dans la *Berechith rabba* (c. 100), Midrach qui date tout au plus du VIe siècle. Dans le IVe d'Esdras (7, 101), il semble que l'âme erre pendant sept jours. Il n'est guère moins audacieux de dire, cette fois en citant Gunkel : « Le jour du soleil devint comme naturellement le jour du Sauveur chez les chrétiens arrivés du paganisme ».

s'agit pas de savoir jusqu'où peuvent aller les aberrations de l'imagination et du cœur. Il s'agit d'un thème historique concret. Les données de la tradition sont claires. Tout s'y enchaîne logiquement. Pour les admettre il faut seulement dire : si tout n'est pas néant, c'est-à-dire si Dieu est bon et nous aime, s'il ne se fait pas un jeu de nous tromper, il est intervenu dans l'histoire.

Lorsqu'on rejette la tradition parce qu'elle contredit le cours normal des choses, il ne faudrait pas la remplacer par une énigme encore plus insoluble, car aux invraisemblances historiques que nous avons signalées s'ajoute ce défi à la conscience morale qui obligerait à conclure que tout est néant, à savoir que la rénovation religieuse et morale du monde est sortie de cette série d'hallucinations : hallucination orgueilleuse du maître, hallucination imbécile des disciples (1).

Il faut en venir au point capital du système de M. Loisy. Autant que le recenseur l'entend, ce point est la notion du règne de Dieu. M. Loisy regarde comme évident que Jésus a surtout prêché l'avènement du royaume de Dieu (entendu dans le sens de règne), avènement prochain, avènement presque commencé — et cela est parfaitement juste. Mais il lui paraît également clair que cet avènement comporte, dans la pensée de Jésus, un changement radical dans l'économie de l'univers, et, pour le dire d'un mot, la fin du monde. Il résulte de cela que Jésus s'est trompé et qu'il n'a pu songer à fonder l'Église. C'est par ce point, si on ne se trompe, que croule, aux yeux de M. Loisy, tout l'édifice de la foi chrétienne. Citons, quoique sa théorie soit bien connue.

Voici qui est excellent : « Le règne de Dieu vient du ciel en tant qu'il est l'ordre divin des choses s'introduisant dans le monde » (I, p. 229, note). Voici où les deux idées sont mêlées : « La sainteté que réclame l'Évangile est déjà, sauf les différences que produira le changement de l'économie naturelle de l'univers, la sainteté qui fera l'ordre du royaume céleste » (I, p. 233). Ce serait parfait, sans ce changement de l'économie naturelle de l'univers. Ailleurs on l'explique ainsi : « Les justes seraient comme ravis à Dieu, transportés au lieu de la félicité messianique, mués en êtres immortels » (I, p. 237), ou encore : « menant une existence analogue à ce qu'on s'imaginait être la vie des anges, sur une terre renouvelée » (I, p. 236).

En d'autres termes, Jésus n'a pas distingué les temps messianiques qu'il venait inaugurer sur la terre et le bonheur qui attend les justes après leur mort auprès de Dieu; il a regardé la félicité messianique comme complètement transcendante.

Or on peut répondre à cette affirmation. Et d'abord, la tradition évangélique affirme la distinction et l'attribue à Jésus, non sans doute avec la précision qu'ont introduite dans cette question des siècles d'expérience vécue et de discussions théologiques, mais avec une clarté très suffisante.

Il n'y a pas lieu d'insister, puisque M. Loisy nous renverra à son noyau primitif altéré par la tradition.

Il reste donc à dire comment il est vraisemblable que Jésus ait fait cette distinction et à établir qu'il l'a faite.

On ne prend pas ici pour point de départ la divinité de Jésus. Qu'on le considère pour un instant comme un simple maître. Il est vraisemblable qu'il pouvait distinguer les deux ordres du règne si l'opinion la plus autorisée les distinguait de son temps.

(1) On lira dans l'auteur (p. 223 s.) la genèse de leur foi : « Le travail intérieur de leur âme enthousiaste » etc., enthousiaste après cette dégelée? « L'impulsion étant donnée, cette foi grandit par le besoin même qu'elle avait de se fortifier... » La foi est née de rien et se fortifie de même! Et quand les apôtres discutent avec les Juifs hostiles, ces derniers sont sans doute fort embarrassés : « Nul ne pouvait démontrer qu'il ne fût pas ressuscité » !

C'est le cas des Psaumes de Salomon (1). M. Loisy admet très bien l'influence des idées grecques chez les Juifs. Or pour reconnaître cette influence, il ne faut point exiger de les retrouver sans alliage. L'auteur a compris que de l'immortalité de l'âme découlait que « le règne des justes... est tout organisé au-dessus de la nature et du monde »; il ajoute : « la notion évangélique du royaume n'est pas si spirituelle » (I, p. 238). Soit, elle ajoute la résurrection. Mais ce n'est pas une raison pour nier que Jésus ait eu la notion de ce monde de l'au-delà, dont l'Évangile parle à chaque instant, sans renoncer aux espérances prophétiques du messianisme terrestre. Qu'on imagine que Jésus envisageait le messianisme comme l'auteur du dix-septième psaume de Salomon, avec un sens religieux plus élevé et plus pur, mais enfin comme « l'ordre divin des choses s'introduisant dans le monde » sans les bouleverser de fond en comble, aussitôt la difficulté créée par M. Loisy disparaît. Il faudra seulement ajouter que Jésus, infiniment plus occupé de la fin dernière de toutes choses en Dieu, a constamment parlé de la sainteté messianique dans ses rapports avec la destinée ultime des âmes. Et c'est peut-être pour cela qu'il s'est servi du même terme pour désigner les deux règnes de Dieu, ayant seul de son temps compris que l'un n'est que la préparation à l'autre.

Au fond, M. Loisy n'est pas sans sentir les épines de sa position. Si Jésus ne prêchait que l'avènement très prochain du règne de Dieu dans des conditions absolument nouvelles, sa morale n'était que provisoire, elle était même inutile. Tout se réduisait à dire : « Faites pénitence, parce que le règne de Dieu est proche ». Et c'est pour cela qu'on nous dit que « le Christ ne se présente pas comme fondateur d'une religion nouvelle, ni même comme réformateur de la religion traditionnelle » (I, p. 229). Pourtant les textes disent quelque chose de plus! « Cette morale... ne s'autorise même pas de la Loi, car elle prétend la compléter, la perfectionner, au fond la corriger » (I, p. 233). Vraiment? mais pourquoi, puisque le monde va finir? N'est-ce pas au contraire parce que « la sainteté que réclame l'Évangile est déjà... la sainteté qui fera l'ordre du royaume » non pas céleste, mais du règne de Dieu sur la terre, et par conséquent sans que l'économie naturelle de l'univers soit radicalement changée? Jésus a prêché une morale, voilà le fait contre lequel se heurte toute eschatologie exclusive et unilatérale, une morale dont M. Loisy a dit admirablement : « De même que le royaume est une réalité principalement spirituelle et morale (2), qui s'introduira par la seule puissance et la volonté de Dieu, qui est esprit et sainteté, la morale du royaume est une réalité principalement intérieure, un esprit qui anime toute la conduite, plutôt qu'une règle imposée du dehors aux sentiments et à l'action » (I, p. 232).

Cette morale principalement intérieure conduirait au royaume de Dieu, pendant que le règne de Dieu se développerait sur la terre, comme quelques paraboles l'indiquent si clairement.

Restreindre l'idéal messianique de Jésus à un seul règne, ce n'est pas seulement contredire toute la tradition évangélique, c'est faire sortir Jésus de son temps pour le reporter quelque deux cents ans en arrière, et le placer, très arbitrairement, dans les cercles où on écrivait les débuts du livre d'Hénoch. Son génie religieux se serait seulement exercé à purifier l'idéal un peu matériel de ce milieu. Au temps où Jésus a vécu, on ne pouvait ni faire abstraction de l'au-delà, ni renoncer au messianisme

(1) J'ai insisté sur la démonstration de ce point dans un ouvrage qui paraîtra prochainement sur « le messianisme chez les Juifs ».

(2) Ce qui ne veut pas dire invisible, comme M. Loisy l'a si bien établi contre M. Harnack, mais ce qui n'exige pas de bouleversement cosmique.

terrestre. Jésus a su tout concilier. Mais il ne l'a pas fait avec une précision technique. M. Loisy nous a dit si souvent que ce n'était pas sa manière!

Il faudrait maintenant dire quelque chose du commentaire développé dont l'introduction n'est qu'un résumé. Mais il est impossible d'entrer ici dans le détail. Il faut dire, pour être juste, que l'exégèse proprement dite est souvent excellente. On s'étonnera peut-être qu'une exégèse correcte serve de base à des conclusions fausses. Et ce n'est pas en effet le cas. Il y a dans le commentaire comme un double fil perpétuel, l'explication des termes, ou de la pensée de l'évangéliste, et ensuite la recherche de ce qui est historique ou la pensée de Jésus. Les exégètes chrétiens libéraux qui attribuent à la tradition une plus grande fidélité, sont souvent tentés de mal expliquer le texte, pour ne pas attribuer à Jésus ce qu'il ne leur plaît pas qu'il ait dit. M. Loisy n'a pas ce souci, d'abord à cause du fossé qu'il creuse entre la tradition et Jésus, ensuite parce qu'il lui importe assez peu de rencontrer dans Jésus une hallucination inexplicable. C'est ainsi qu'il établit contre M. Harnack que saint Luc et saint Matthieu ont attribué à Jésus des paroles d'où il résulte qu'il se croyait spécialement Fils de Dieu. Qu'importe, puisqu'il n'a pas prononcé ces paroles? Et c'est ainsi qu'il se dispense d'expliquer avec M. Holtzmann comment Jésus a passé du sentiment filial à la conscience messianique, puisqu'il a eu cette conscience dès le début. C'est un rêve étrange assurément, mais qu'importe? On rencontre donc très souvent, nous le répétons, une exégèse très correcte, c'est l'exégèse de la pensée chrétienne au moment où l'évangéliste écrivait.

Lorsqu'on ne peut mettre en doute l'authenticité des paroles, l'exégèse se colore un peu du but où on la conduit. Ainsi l'explication de certaines paraboles est un peu contrainte pour les empêcher de témoigner du développement du règne de Dieu (1).

Dans l'analyse des rapports des synoptiques avec leurs sources, il y a dans les mêmes proportions des remarques très justes et des conclusions forcées. Naturellement les déductions les plus conjecturales se trouvent dans la réduction de saint Marc à la catéchèse primitive. Les tendances de saint Luc et de saint Matthieu sont plus aisées à reconnaître en les rapprochant de saint Marc.

Il est difficile de dire quelle est, dans ces deux gros volumes, la part propre de M. Loisy. On l'a traité de simple compilateur, de copiste des rationalistes allemands. Ces reproches ne sont pas fondés. M. Loisy ne dépend pas complètement de l'école libérale, puisque très souvent il réagit utilement contre son défaut de claire vue historique, et contre son parti pris de passer une teinte grise sur l'Évangile, pour le rendre acceptable aux consciences protestantes modernes. D'autre part il semble bien avoir emprunté, surtout à M. J. Weiss, les grandes lignes de son système eschatologique. Or, l'école eschatologique n'avait point encore publié de commentaires proprement dits quand ont paru les évangiles synoptiques. C'est donc bien lui qui a appliqué cette conception nouvelle à l'exégèse, et, par un travail persévérant, il a abouti à la présenter parfaitement liée, cohérente, poussée jusqu'aux plus menus détails. C'est en cela peut-être que consiste l'originalité de M. Loisy. On regarde son œuvre comme l'essai le plus étudié de résoudre dans toute sa complexité et sa variété le problème des origines du christianisme, dans les grandes lignes arrêtées par Strauss (2).

(1) Sur les paraboles, cf. *RB.*, 1904, p. 112 ss.

(2) M. Loisy en a peut-être conscience en écrivant : « Tout n'est pas faux dans l'hypothèse mythique de Strauss; mais l'œuvre de la tradition a été beaucoup plus complexe et variée que le célèbre critique ne l'avait supposé » (1, p. 186).

S'il n'a pas réussi à rendre la solution mythique vraisemblable, c'est que le défaut de ces sortes de systèmes est précisément de perdre de leur valeur quand on les applique au détail. Plusieurs, assez enclins à croire que le christianisme est un mythe, se diront, après avoir lu M. Loisy, que ce n'est pas ce mythe-là.

Avons-nous besoin de dire que la divine réalité n'en sera pas atteinte? [L.]

C'est une suggestion de MM. Vernes et Loisy qui a poussé M. Firmin Nicolardot à étudier *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes* (1). L'idée n'est pas nouvelle, et tout l'ouvrage de M. Loisy en est déjà la réalisation. M. Nicolardot a accentué, non la théorie, mais les rubriques, en classant sous certains chapitres ce qui est inspiré, par exemple, à saint Matthieu par la typologie (Figures et prophéties), la tendance apologétique, la coordination des faits et des discours. Saint Matthieu et saint Luc sont comparés à saint Marc; mais pour ce dernier toute base antérieure de comparaison fait défaut. L'auteur recourt, comme M. Loisy, aux *Logia*, que Marc aurait employés lui aussi. Il ne s'écarte de ce maître que sur quelques détails.

C'est avec une satisfaction bien légitime que nos critiques catholiques le constatent: pendant que M. Loisy s'éloigne de plus en plus de la tradition, M. Harnack s'en rapproche. Toutefois il ne faudrait pas le transformer en apologiste. Nous ne gagnerions rien à faire naître des espérances qui seraient très probablement déçues. Si le témoignage de M. Harnack en faveur de la tradition frappe davantage certains esprits, c'est précisément parce que le même savant répudie toujours avec la même énergie les miracles et toute espèce de surnaturel dans les origines du christianisme.

S'il se rapproche de la tradition par ses travaux actuels, c'est surtout par la conviction — motivée — avec laquelle il regarde Luc, le cher médecin, compagnon de saint Paul, comme l'auteur des Actes. Le dernier ouvrage du professeur de Berlin, *Les Actes des Apôtres* (2), est la confirmation, sur ce point, de ce qu'il avait avancé précédemment; c'est aussi une étude sur les sources des Actes qui ne peut causer la même satisfaction aux critiques conservateurs.

A ne lire que l'*Introduction*, on ne saurait se plaindre, car il n'y est question que de Luc, l'auteur des Actes, et M. Harnack se plaît à lui rendre pleine justice. C'est une notable réparation du dénigrement des critiques libéraux. Luc a écrit une véritable histoire, et en historien digne de ce nom. Il avait son but, montrer l'action de l'esprit de Jésus sur les Apôtres pour la diffusion du christianisme jusqu'à Rome. Les Apôtres, ce n'étaient ni les Douze strictement, ni tous ceux qui prêchaient l'Évangile; avec un concept déjà fixé, mais non trop rigide, Luc a surtout en vue Pierre et Paul, les deux héros de son histoire. Il n'entendait écrire ni une double biographie, ni le récit détaillé de l'établissement de l'Évangile en chaque cité. Au moment où les progrès de la religion nouvelle créaient partout des situations nouvelles, difficiles à apprécier et à décrire, Luc a su choisir son thème, négligeant tout ce qui était accessoire, s'arrêtant volontiers sur ce qui conduisait au but, comme le voyage de saint Paul en Italie.

Le côté sombre de cette marche triomphale, c'était le refus obstiné des Juifs de reconnaître Jésus comme Messie. Luc l'explique avec Paul par une disposition divine, annoncée par l'Ancien Testament. Il demeure ainsi fidèle au respect envers les Écritures, sans montrer une hostilité de parti pris contre les Juifs. Il les voit comme ils sont, et ne les attaque pas de parti pris, comme il ne cherche pas à flatter l'autorité

(1) In-8° de VI-315 pp. Paris, Fischbacher, 1908.

(2) *Die Apostelgeschichte*, Untersuchungen, von Adolf Harnack, in-8° de VI-225 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908.

romaine. Son style est excellent et parfaitement adapté aux modalités du sujet qu'il traite. On ne peut lui reprocher d'être trop crédule ou dépourvu de critique. Quels griefs peut-on donc alléguer? D'accepter les miracles et les dons extraordinaires de l'Esprit? Mais cela se rencontre à l'origine de toutes les religions. D'être négligent comme narrateur, de styliser les faits? mais on ne peut oublier qu'il était de son temps.

Luc a donc écrit une histoire et une histoire qui donne une idée assez exacte des faits. Nous ne pouvons le contrôler que par les lettres de S. Paul. Cette contre-épreuve lui est ordinairement très favorable. C'est cependant par là qu'il est en butte à l'hostilité des critiques, surtout à propos du Concile de Jérusalem. Mais il n'est pas juste de se placer uniquement au point de vue de l'épître aux Galates. S. Paul est le plus subjectif des hommes. Son génie est assez grand, son rôle a été assez extraordinaire, pour qu'on puisse, sans rien enlever à sa gloire, apprécier avec justice une autre manière d'envisager les choses.

M. Harnack demande aux critiques de comparer Luc aux autres productions littéraires qui se sont attachées au souvenir des apôtres. Ils apprendront ainsi à le mettre dans un rang à part, et des plus honorables.

L'ouvrage lui-même est destiné à fournir la preuve détaillée et technique de ce qui vient d'être dit, mais aussi de rechercher quelles pouvaient être les sources de Luc et leur valeur.

On examine successivement la chronologie, les pays, peuples, villes, maisons, puis les personnes, les miracles et les charismes. Toute cette partie corrobore l'unité du livre des Actes. Les mêmes termes chronographiques se retrouvent dans la première partie et dans la dernière, y compris les morceaux où l'auteur dit « Nous » (*Wirstücke*). Dans ces morceaux il n'y a pas moins de miracles ou de charismes.

Ils n'en sont pas moins gênants. M. Harnack a, lui aussi, sa théorie des trois degrés du miracle. Elle ne ressemble guère à celle de saint Thomas. Les miracles du premier degré sont des faits historiques, un peu colorés de surnaturel; le second degré est dur à accepter, mais s'explique encore par les embellissements de la légende. Les miracles du troisième degré sont des inventions niaises, de purs mythes, où il n'y a rien à prendre pour l'histoire. Or les sources de Luc ne contiennent guère que le premier degré et quelques cas du second, sauf, hélas! l'ascension corporelle du Christ. Comment Luc, qui avait déjà, à la fin de son évangile, accepté une tradition secondaire, celle des apparitions à Jérusalem et non plus en Galilée, a-t-il renoncé à cette tradition telle quelle pour enregistrer au début des Actes un véritable mythe? c'est ce que M. Harnack ne peut expliquer. Si Luc est bien l'historien méritant qu'il est, on n'admettra pas volontiers qu'il ait accepté au début de son second ouvrage une tradition contradictoire à celle qui terminait le premier. Au surplus, on est toujours étonné que M. Harnack soit si préoccupé de prouver qu'une tradition qui relate des miracles peut n'être point trop éloignée des faits. Il est d'expérience constante que, depuis les apôtres, de nombreux miracles ont été enregistrés par des contemporains, quelquefois aussitôt après les faits.

La question des sources est donc posée par les miracles. C'est par une analyse minutieuse du style et de la composition qu'elle doit être résolue. On sait que la principale difficulté est dans les quinze premiers chapitres.

M. Harnack distingue d'abord une source à la fois hiérosolymitaine et antiochienne, mais plutôt antiochienne, et une source hiérosolymitaine. Cette dernière se divise en A et B. Le fondement de cette distinction, la plus importante de toutes, c'est que les origines primordiales sont racontées deux fois, descente du Saint-Esprit, prédication, comparution des apôtres, par A dans 3-5, 16 et par B dans 2; 5, 17-42. A est

le récit primitif, historique; B est une amplification, à tout le moins inutile, des mêmes faits. A la source A se rattachent **8**, 5-40; **9**, 31-**11**, 18; **12**, 1-23. Encore est-il que la meilleure source n'est pas une tradition primordiale, non altérée, mais une histoire enthousiaste. Elle remonte à Philippe.

D'ailleurs, après un nouvel examen spécial sur les inégalités et particularités de la diction, M. Harnack n'ose conclure à des sources écrites, et en cela du moins il donne un exemple de modération vraiment scientifique, contrastant cependant avec son assurance quand il s'agit de conclure d'après les sources A et B. On peut objecter, entre autres choses, que la tradition de Jérusalem ne pouvait guère diverger sur la question de savoir si la descente du Saint-Esprit avait suivi ou précédé la prédication.

En terminant, M. Harnack touche, en toute sincérité, la question de date. Dans sa *Chronologie*, il inclinait à fixer vers l'an 78 la composition des deux écrits de Luc. Aujourd'hui il est surtout frappé des raisons qui militent pour une date plus reculée. On dirait même qu'il va conclure nettement pour l'an 60. Provisoirement, il admet que « Luc a écrit au temps de Titus ou aux premiers temps de Domitien, mais peut-être au commencement de l'an 60 ». M. Harnack a montré en quelques lignes très fermes que Luc aurait sûrement parlé de la ruine des Juifs, s'il avait écrit après 70.

C'est sur ce point que la « réaction » est nette. Il ne servirait de rien d'opposer la personnalité de M. Harnack à celle de M. Loisy. Ce sont les arguments qui comptent. Ceux du savant berlinois sont de nature à faire réfléchir les critiques, et, quand ces dates seront admises, on lui demandera à lui-même — mais il se demande déjà — comment un temps si court aurait suffi à l'évolution d'une telle légende. Si les écrits sont à ce point rapprochés des faits, il faudra rendre à Jésus et aux Apôtres ce qu'on attribuait si généreusement à la deuxième et à la troisième génération chrétienne, quantités anonymes faites tout exprès pour endosser la responsabilité de combinaisons équivoques.

M. l'abbé Verdunoy, en groupant les divers Évangiles, nous a donné une vraie « vie de Notre-Seigneur » (1) qu'il a divisée en trois grandes parties : la naissance et les premières années de Jésus, la vie publique et enfin la vie glorieuse du Sauveur; mais en même temps il initie son lecteur au problème synoptique. Ce qu'il faut le plus louer dans cet ouvrage, c'est la méthode sage et clairement exposée dans une introduction de trente pages. L'auteur y expose ses principes sur l'Inspiration qu'il faut bien distinguer de la Révélation et qu'il résume dans une formule qu'il attribue au P. Prat (p. 5), sans donner de référence, et qui, en réalité, se trouve textuellement dans la *Revue biblique* (1), sous la signature du P. Lagrange.

Il parle ensuite de la formation des Évangiles. D'abord conservés oralement puis enseignés après la Pentecôte, les faits et instructions du Maître furent de très bonne heure consignés en grec; d'où on eut « des recueils écrits incomplets, présentant entre eux des ressemblances et des divergences notables dans l'arrangement ou même dans l'expression » en sorte que « les Évangiles ne sont pas une sténographie, ni même des notes prises au jour le jour, mais une partie de la tradition apostolique ». C'est la clé de tout le problème synoptique.

Enfin, il termine par une introduction spéciale à chaque évangéliste où sont exposés le but, les moyens, le plan, qui lui sont propres. Ces introductions sont plutôt sommaires, surtout quand il s'agit de S. Jean où l'auteur se contente de dire que

(1) *L'Évangile, Synopse, Vie de Notre-Seigneur, Commentaire*, par l'abbé Verdunoy; in-12 de xx-378 pages. Paris. Lecoffre, Gabalda successeur.
(2) *RB.*, 1896, p. 506.

« d'après la tradition (1), l'auteur du quatrième Évangile est un apôtre, Jean, fils de Zébédée ».

Ancien Testament. — M. Hoberg a donné une seconde édition de son commentaire sur la Genèse (2). Nous sommes d'autant plus obligés de nous y arrêter, que la *Revue* n'a pas parlé de la première. L'ouvrage comprend le texte hébreu massorétique retouché, la Vulgate en regard, un commentaire succinct qui donne la traduction de la Vulgate quand elle s'écarte du texte hébreu. L'introduction traite de l'authenticité du Pentateuque, du système des sources, etc. M. Hoberg représente, en Allemagne, l'exégèse catholique la plus conservatrice, ce qui ne veut pas dire qu'il soit aussi conservateur que le R. P. Hetzenauer.

Aussi entend-il l'authenticité du Pentateuque dans un sens relativement large. A la question : le Pentateuque actuel émane-t-il de Moïse selon tout son contenu, il répond négativement. Il admet en effet l'addition de morceaux historiques et de lois. Cela n'empêche pas qu'on puisse dire le Pentateuque de Moïse, comme on dit le bréviaire de Pie V. Mais M. Hoberg ajoute qu'on peut démontrer scientifiquement que le Pentateuque actuel remonte à Moïse pour sa plus grande part et son contenu essentiel. Ce n'est donc qu'une question de plus et de moins, et on a toujours soutenu dans cette *Revue* que tout l'essentiel de la législation des Hébreux remontait à Moïse et même en partie au delà.

La difficulté avec M. Hoberg n'est donc point tant dans la notion d'authenticité que dans l'existence de sources écrites. Il admet que Moïse s'est servi de sources écrites, mais il rejette absolument le système des sources réunies par un rédacteur.

Et on le conçoit très bien dans son état d'esprit. A propos des Ismaélites et des Madianites — où la critique voit l'indice de deux sources, puisque ce sont tantôt les Madianites, tantôt les Ismaélites qui ont enlevé Joseph, — M. Hoberg note « qu'un compilateur aurait eu la prudence de faire disparaître cette dissonance » (p. 354). C'est un trait de lumière ! Ainsi un compilateur, pour M. Hoberg, est un homme qui se cache, qui dissimule son procédé, qui n'a pas la conscience tranquille, et qui s'arrange pour que personne ne surprenne le secret de son œuvre malhonnête. Dès lors il est trop évident qu'on ne peut reconnaître comme écrivains inspirés de pareils compilateurs.

Si M. Hoberg regardait le compilateur ou le rédacteur comme un scribe pieux, attentif à conserver leur teneur originale à des textes vénérés qu'il ménage autant qu'il est possible sans sacrifier l'unité à laquelle il vise, peut-être aurait-il moins de scrupules à reconnaître des compilations dans l'Écriture. Or, que tel soit le procédé des écrivains orientaux, qui transcrivent leurs sources et les lient, c'est ce que M. Guidi a montré ici même en s'excusant d'insister sur un fait si connu de tous les orientalistes (3).

Plutôt que de se rendre à un fait si notoire, — et, pour la Genèse du moins, l'authenticité mosaïque n'empêcherait pas de retrouver les sources, — M. Hoberg a préféré parachever le travail du rédacteur, et suppléer à cette prudence qui lui a manqué.

(1) M. Verdunoy fera bien de surveiller l'emploi du mot « tradition » ; de même que la tradition est alléguée pour S. Jean, on lit : « La tradition indique minuit » (p. 56), pour la naissance du Sauveur. « La même tradition place Noël au 25 décembre » (p. 56). « La tradition identifie le lieu de l'apparition aux bergers avec Beth-Saour » (p. 57).

(2) *Die Genesis*. nach dem literalsinn erklaert, in-8° de LXII-459 pp. Fribourg-en-Brisgau. Herder, 1908. Signalons en même temps l'édition de poche de la Genèse : *Liber Geneseos*, textum hebraicum emendavit, Latinum vulgatum addidit Godofredus Hoberg, in-18° de VII-417 pp.; le texte massorétique de la grande édition est placé en regard de la Vulgate.

(3) *L'historiographie chez les Sémites*, *RB*. 1906, p. 509-519.

Désormais le nom divin ne sera plus un indice de la distinction des sources. Iahvé est rayé sans pitié de tous les endroits de la Genèse où il se trouve si souvent, et remplacé par Elohim. C'est ainsi qu'a dû écrire Moïse.

La raison? C'est que le nom de Iahvé n'est devenu vraiment populaire que vers le temps d'Isaïe (1). C'est donc alors que réfléchissant que Iahvé était le dieu révélateur, les scribes ont mis le nom de Iahvé au lieu d'Elohim là où il était question d'une révélation surnaturelle. M. Hoberg remet les choses au point où elles étaient au temps de Moïse. Le regretté M. Vetter a eu la bonté d'objecter que les scribes n'auraient guère été conséquents. Il faut seulement répondre à M. Hoberg que son hypothèse, absolument gratuite, aboutit à une altération du texte qu'aucun rationaliste n'avait jamais osé proposer. Et l'hypothèse n'est pas seulement gratuite. La Bible enseigne assez clairement que la conquête de Canaan s'est faite au nom de Iahvé, et on ne peut concevoir, au point de vue de l'histoire orientale, que les Hébreux n'aient pas eu constamment alors sur les lèvres le nom propre de leur Dieu.

La présence du nom Iahvé dans la Genèse est une énigme étrange en présence du texte formel de l'Exode (6, 3) : je ne me suis pas fait connaître (aux Pères) sous mon nom de Iahvé. Pourtant Iahvé figurait dans certaines sources; le respect de la tradition a prévalu. Mais comment peut-on supposer que des scribes aient de gaieté de cœur créé une pareille divergence? c'est ce qu'on n'accordera pas dans le seul but de justifier une conjecture.

L'affirmation de M. Hoberg : que le contenu de la Genèse est historique au sens étroit du mot (p. v), doit sans doute être entendue *cum grano salis*, puisque lui-même explique par une vision la création en six jours et la création de la femme.

Sur le dernier point, le texte est clair, tellement clair qu'il a été reproché à son auteur par le R. P. Hetzenauer : L'enlèvement de la côte d'Adam et la formation de la femme appartiennent à une vision symbolique. C'est une manière de parler, comme lorsque les Pères disent que l'Église a été formée du côté du Christ : *Ex latere igitur suo Christus aedificavit Ecclesiam, sicut de latere Adam ejus conjux Heva prolata est* (*Chrys.*). Il en est de même de la création du monde. Si elle est distribuée en six jours, c'est que les choses ont été ainsi montrées à Adam dans une vision. M. Hoberg renonce donc à tout concordisme, à tout périodisme, pour se ranger au système du R. P. de Hummelauer.

Voici comment il l'entend.

Le récit de la création n'est pas seulement inspiré, il est révélé. — Si l'auteur marquait par là le dogme de la création, cela ne ferait doute pour aucun catholique; mais il précise, c'est la forme et l'enchaînement des termes qui ont leur origine dans la Révélation. — Suivent des suppositions présentées sous une forme catégorique. C'est Adam qui *doit* avoir eu cette révélation, le commandement du sabbat *doit* avoir été imposé à l'homme dans le Paradis (2). Donc Adam ne *doit* pas seulement avoir connu le contenu du récit, mais il *doit* encore l'avoir connu sous sa forme actuelle (p. 2). On pensera ce que l'on voudra de ces hypothèses, il n'en demeure pas moins que « la division de l'œuvre de la création en un temps de six jours est symbolique (3) », ce qui revient à dire qu'elle n'est pas historique. En la montrant à Adam sous cet angle, Dieu ne voulait pas lui enseigner que les faits s'étaient passés dans ce temps,

(1) Cette proposition est tellement audacieuse et si évidemment fausse historiquement qu'il faut citer : Populaer wurde der Name Jahve erst seit dieser Zeit, obschon er von Moses ab bekannt war (vgl. Z. B. Is. 47, 4; 51, 15; 54, 5.; Jer. 23, 6; 33, 2, 16) (p. XXVII).

(2) Il est vrai que l'auteur ajoute que ce n'était pas encore une loi positive, mais es existierte in der Form der freien Selbstbestimmung mit verpflichtender Kraft (p. 2)???

(3) Symbolisch ist die Zerlegung des Schœpfungsvorganges in eine Zeit von sechs Tagen (p. 4).

ni selon cet ordre, mais seulement lui donner des faits une idée qui servît de base au commandement du sabbat.

Sur ce, tout bon catholique a le droit de dire que rien ne prouve que le récit inspiré de la création ait été révélé sous cette forme, et surtout que rien ne prouve qu'il ait été révélé à Adam, ni que la loi du sabbat lui ait été imposée.

Ce qui revient à légitimer l'opinion proposée ici même (1) et qui distingue entre l'enseignement divin et la forme littéraire, — les deux également inspirés, — mais la forme littéraire étant à expliquer par le génie de l'auteur, les traditions antécédentes, etc.

M. Hoberg décore cette opinion du titre de mythisme corrigé (2). Reste à savoir si la correction n'est pas suffisante pour que le mot de mythisme soit de trop. C'est ce que l'auteur du système affirmait expressément. Il ne faudrait pourtant pas se payer de mots. M. Hoberg fait à ce système deux objections : α) la sanctification du septième jour ne doit pas reposer sur un mythe. Laissons le mythe de côté. Il n'en a jamais été question. Les concordistes peuvent bien exiger qu'elle repose sur un fait, mais M. Hoberg la fait reposer sur une vision symbolique. Qu'importe à l'exégèse et au dogme que cette suggestion ait été faite non pas à Adam, mais plus tard? β) s'il y a des éléments mythiques dans le premier chapitre de la Genèse, il y en aura ailleurs dans la Bible. Laissons encore le mot de mythe qui contient tout le venin. M. Hoberg y reconnaît du symbolisme. A-t-il le secret de faire la part exacte du symbole? il y renonce d'assez bonne grâce. Alors pourquoi prétendre que nous devrions pouvoir faire exactement le départ de ce qui appartient à l'enseignement et de ce qui est forme littéraire?

De tout cela nous voulons seulement retenir que l'adhésion d'un savant comme M. Hoberg à l'exégèse symbolico-réelle du récit de la création est un symptôme que l'explication historique pure ne trouve plus d'écho.

Reste cette différence considérable entre l'exégèse de M. Hoberg et celle qui a été exposée ici, que M. Hoberg nous oblige à croire que le récit révélé à Adam a été transmis tel quel ou peu s'en faut, alors que la théologie ne demande tout au plus que la transmission de la doctrine. Les Pères ont attribué cette page à Moïse, non pas à Adam.

Le commentaire est complètement dominé par les vues harmonistiques de l'auteur. On sait que d'après les LXX Abraham mit Ismaël sur l'épaule d'Agar (Gen. **21**, 14). S. Augustin qui suivait ce texte s'étonne, puisque Ismaël était déjà bien grand. *Fieri quaestio solet, quomodo imposuerit in humeros et puerum tam grandem...* Le saint docteur lisait donc exactement comme nos Septante actuels. Il résout la difficulté par une exégèse complaisante : *Quam facile autem solvitur questio, si non subaudiamus : imposuit, sed : dedit.* C'est bien de l'interprétation : *subaudiamus.* Qui croira après cela que M. Hoberg retraduit en grec l'explication de S. Augustin, puis en hébreu, comme si c'était un texte primitif (p. 215)!

En dehors de ce parti pris, le commentaire contient d'excellentes parties auxquelles nous tenons à rendre hommage.

Les simples traductions du livre des Psaumes sur l'hébreu sont déjà si nombreuses qu'on a pu être étonné d'en voir publier une nouvelle par M. le chanoine Pannier (3).

(1) *RB.*, 1896, p. 381-407.
(2) Verbesserter Mythismus (p. 8).
(3) *Psalterium juxta Hebraicam veritatem. Les Psaumes d'après l'Hébreu*, en double traduction avec indications métriques et strophiques et la Vulgate latine en regard, par le chanoine E. Pannier, professeur d'Écriture sainte, doyen de la Faculté de Lille, in-8° de xxviii-422 pp. Lille. Giard, 1908.

Le traducteur n'a nullement l'intention de résoudre les difficiles problèmes soulevés à propos du texte lui-même. Il ne veut combattre personne, ni pratiquer les reconstructions textuelles : « Conservons bien, dit-il, mais ne restaurons jamais ! » (p. VII). Il y a cependant des cas où le texte est tellement corrompu qu'il faut bien se résoudre à restaurer si l'on veut trouver un sens convenable, et c'est en définitive ce qu'il a fait, quoique trop rarement (1). Il a voulu, pour le moment, mettre à la portée des ecclésiastiques une traduction correcte de l'hébreu qui leur donnât une idée du Psautier primitif et les aidât à éviter la routine dans la récitation quotidienne de l'Office divin. Il s'efforce en cela de suivre jusqu'au bout le conseil donné par S. Jérôme : « *Omnino psallendum est ut fit in Ecclesia et tamen sciendum quid habeat hebraica veritas, atque aliud esse propter vetustatem in ecclesia decantandum, aliud sciendum propter eruditionem scripturarum* ».

L'avant-propos donne simplement une vue d'ensemble sur ce que sont les psaumes, sur le but pour lequel ils ont été composés et les différentes formes sous lesquelles ils se présentent. Un second paragraphe consacré à l'origine (auteur et date) des Psaumes laisse supposer une conception assez large de l'attribution davidique des Psaumes. Peut-être pourrait-on, sans imprudence, aller un peu plus loin encore. « Il semble, dit-il, que nous n'avons pas de psaumes postérieurs au IIIe siècle avant J.-C. » (p. XVII). Les travaux récents ne laissent guère de doute à ce sujet.

M. Pannier montre enfin, dans la troisième partie de son avant-propos, les différentes phases par lesquelles a passé le Psautier avant d'atteindre sa forme actuelle. Suit la traduction elle-même sur trois colonnes : La première donne la Vulgate latine ; la deuxième une traduction latine (2) nouvelle, calquée le plus scrupuleusement possible sur le texte hébreu ; la troisième une traduction française du second texte latin (3).

On ne voit pas pourquoi le texte latin dit Jehova alors que nous lisons Yahveh dans la traduction française.

Chaque psaume est précédé d'une introduction de quelques lignes qui en explique le sens général, indique le genre littéraire avec la division strophique et précise les notions énoncées dans l'avant-propos.

Çà et là en bas des pages, quelques notes, qu'on souhaiterait plus nombreuses, effleurent les questions de critique textuelle et de philologie.

Nous n'oublions pas que ce volume n'est que la première partie d'un ouvrage complet.

M. Pannier sait très bien l'hébreu, connaît parfaitement le Psautier et les questions qui s'y rattachent ; il nous promet une introduction complète sur les psaumes « si les circonstances s'y prêtent ». Si donc son œuvre actuelle est ce qu'elle est (4), c'est que les circonstances ne se sont pas prêtées à autre chose. On ne peut que le re-

(1) D'autant que M. Pannier aboutit à une restauration en français même quand il ne veut pas retoucher le texte massorétique : « Ses épis s'agiteront avec le bruit [des forêts] du Liban, et le peuple des cités fleurira comme l'herbe des champs » n'est point la traduction de Ps. 71, 16. D'autres fois, sans le dire, M. Pannier change les voyelles massorétiques, ex. Ps. 29, 9, où il lit « chênes », *êloth*, au lieu de « biches », *aialoth* ; ou il préfère le *Qré* au *Kethib*, etc...

(2) *Thronas* (p. 278) étonne un peu ; de même : *monti* [quem] *desideravit Deus ad habitandum se* (p. 178).

(3) On regrettera souvent l'énergie imagée de la Vulgate : *insuper et usque ad noctem increpuerunt me renes mei*, devient : « les sentiments qu' [il m'inspire] dans [le calme] des nuits me dirigent » (Ps. XVI, 7). Le psalmiste n'avait-il pas en vue une impression physique en même temps que morale ?

(4) Nous avouons ne pas saisir très bien la nécessité d'une double traduction de l'hébreu, en latin et en français. Et que fait ici la Vulgate ? Le Concile de Trente oblige à l'expliquer comme texte officiel, mais il n'oblige personne à l'imprimer, et, surtout quand il s'agit du Psautier, n'est-

gretter sincèrement, pour le savant professeur et pour le corps auquel il a l'honneur d'appartenir.

M. Barton publie un *Commentaire de l'Ecclésiaste* (1) qui ne fera pas moins d'honneur que les meilleurs ouvrages précédemment parus à la collection *The international critical Commentary*.

L'auteur nous apprend lui-même dans sa préface qu'il n'a voulu donner qu'un simple commentaire du livre de l'Ecclésiaste et il avertit ses lecteurs qu'ils n'aient pas à espérer y trouver la défense de nouvelles théories décisives sur ce livre « charmant autant qu'embarrassant ». Tout son effort a consisté à passer en revue et à examiner les théories anciennes et modernes précédemment énoncées et à porter un jugement là où l'évidence s'impose; son but est de ramener la critique dans des régions où l'évidence sera assez objective pour laisser espérer un accord.

Une longue introduction précède le commentaire. L'auteur y traite successivement du nom du livre; de sa place dans la Bible hébraïque; de sa canonicité qu'il dit être due à l'influence des Pharisiens à cause du grand nom de Salomon qui se rattache au Qohcleth. Il passe en revue ensuite toute l'histoire du texte, et celle de son interprétation.

Puis il se pose la question de la parenté du Qoheleth avec la pensée grecque. M. Barton renonce à y voir une véritable influence hellénique, telle qu'elle avait été soutenue par Zirkel, Siegfried. Pour lui, le fait de rencontrer des expressions analogues à celles de la philosophie stoïcienne servirait plutôt à établir la date de ce livre qu'à marquer sa dépendance de cette philosophie : les hellénismes qu'on y rencontre ne prouvent rien parce que n'importe qui, vivant en Palestine après la conquête macédonienne, pouvait les employer. Quant à l'influence épicurienne qu'on y veut voir aussi, il ne semble pas davantage qu'elle vienne directement des Grecs. M. Barton, se détachant donc du système qui fait voir dans le Qoheleth une forte influence hellénique, se tourne du côté de ce qu'il appelle la source babylonienne. Cette vieille philosophie, dit-il, contient comme le cœur de tout ce qui peut être considéré comme épicurien dans Qoheleth : c'est le produit de la vieille pensée sémitique passée de la colonie juive de Babylone chez les Juifs de Palestine par une influence qu'elle avait sur ces derniers et qui est bien connue. Le Qoheleth serait donc l'évolution de cette pensée en Palestine, évolution qui aurait été continuée en Grèce par Épicure, car Épicure, au lieu d'avoir influencé Qoheleth, dépendrait de la même source que lui.

On ne saurait nier le rapport qui existe entre la littérature hébraïque et les vieux textes babyloniens. Si l'on en doutait, il suffirait pour se convaincre de relire le choix de textes religieux assyriens, publié par le P. Dhorme, et l'on verrait, comme le dit l'auteur lui-même, que Qoheleth n'a pas inventé la conception du Shéol. Mais peut-on admettre également sans réserve cette dépendance babylonienne pour Épicure, surtout dans des pensées qui se présentent naturellement à l'esprit de quiconque a un peu vécu?

Au point de vue littéraire, M. Barton se tient entre ceux qui sont pour l'entière unité comme Cornill et Genung et ceux qui, comme Siegfried et Haupt, voient dans ce livre le produit de tant de mains qu'on n'en peut plus distinguer la physionomie

elle pas dans toutes les mains? Le résultat est qu'on est obligé de vendre 12 francs un livre qui a beaucoup de valeur scientifique, mais qui est dépourvu des explications scientifiques nécessaires en pareil cas.

(1) *A critical and exegetical Commentary on the book of Ecclesiastes*, by G. A. Barton, in-8° de XIV-212 pp. New-York, Charles Scribner's sons, 1908.

première. Il penche du côté de l'intégrité, mais admet toutefois des retouches d'un glossateur hassidéen, tendant à rectifier l'orthodoxie. Il y aurait eu, selon lui, deux éditeurs : un premier, fortement imbu de la littérature de la Sagesse, aurait édité Qoheleth parce qu'il y voyait une addition appréciable à apporter à la Sagesse ; un second l'aurait adopté à cause du grand nom de Salomon qu'on lui supposait pour auteur, mais en y ajoutant des gloses pour sauvegarder l'orthodoxie de ce grand Roi.

Après avoir brièvement résumé la pensée de Qoheleth, l'auteur en arrive à la question de la forme métrique.

Le R. P. Zapletal (1) veut que tout le livre ait été écrit en vers de différentes mesures, et P. Haupt, en suivant un système semblable, arrive cependant à des résultats beaucoup plus radicaux. Mis en présence de ces travaux, l'auteur, après une étude impartiale (*a candid study*), croit devoir conclure que cette théorie est une erreur bien que pouvant s'appliquer çà et là dans quelques passages; il renonce à un système qui nécessiterait l'enlèvement de tant de mots et de tant de phrases. Il exprime l'opinion, partagée du reste par un grand nombre de critiques, que le livre de Qoheleth fut écrit, partie en prose, et partie en vers ; il serait difficile de ne pas lui donner raison.

Enfin, après un court examen des particularités linguistiques, langue de décadence, présence de mots araméens et persans, mots de la Michna, et absence presque continue du *vaw* consécutif, après l'étude de l'influence du Qoheleth sur le livre de la Sagesse et sur l'Ecclésiastique, il aborde la question de la date et de l'auteur. M. Barton n'envisage même plus l'origine salomonienne du livre; la langue aussi bien que la pensée s'y opposent. Mais la question sur laquelle se divisent les interprètes récents est de savoir s'il faut mettre le Qoheleth à l'époque perse ou grecque ; avec la plupart des exégètes, M. Barton tient pour les temps grecs, ce qui suppose comme *terminus a quo* extrême la conquête d'Alexandre, avec un auteur qui vivait en Palestine. Partant ensuite de la date fixée de l'Ecclésiastique, traduit en grec par le petit-fils de son auteur, et qui connaissait l'Ecclésiaste déjà glosé, il en arrive à donner, comme *terminus ad quem* extrême, l'an 200 avant J.-C. Peut-on proposer une date plus approximative? Elle dépendra de l'interprétation du passage IV, 13-16. M. Barton renonce à l'hypothèse de Haupt qu'il avait d'abord partagée et qui voit dans le vieux roi imbécile Antiochus Épiphane et dans l'enfant qui lui succède le jeune Alexandre Bala, datant ainsi l'Ecclésiaste vers 160, car ainsi on ne peut expliquer son influence sur l'Ecclésiastique, daté de 180; aussi reconnaît-il plutôt les princes égyptiens, Ptolémée IV Philopator, mort en 205, qui persécuta les Juifs, pour le vieux roi insensé et Ptolémée V, pour le roi sage, à cause de sa sympathie pour les Juifs. Ce qui est confirmé par X, 16-17; et c'est ainsi qu'il place le livre entre 205 et 198 av. J.-C.

Le commentaire est divisé en fragments d'après le sens; chaque groupe est précédé d'un argument analytique et suivi de l'interprétation par versets; le tout enfin suivi de notes de critique textuelle.

On se contentera ici de cette analyse. Pour la critique des idées, les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié les excellents articles du R. P. Condamin (2). Le commentaire philologique est aussi distingué qu'on pouvait l'attendre d'un savant tel que M. Barton.

Autres peuples. *Assyrie*. — Sous le titre général de « Recherches sur l'archéologie biblique » la société orientale du *Western theological seminary* de Chicago

(1) Cf. *RB.*, 1905, p. 463.
(2) *RB.*, 1899, p. 493-509; 1900, p. 30-44, 354-377.

commence une série de très beaux volumes dont le premier, dû à M. Olaf A. Toffteen, est consacré à la chronologie ancienne (1). « Ce volume essaie d'embrasser l'ancienne chronologie de la Palestine, l'Assyrie, la Babylonie et l'Égypte, jusqu'en 1050 avant J.-C. La période à partir de cette date jusqu'à l'ère chrétienne sera traitée dans un livre suivant » (p. IX). Le premier chapitre consacré à la chronologie biblique n'est certainement pas ce qu'il y a de mieux dans l'ouvrage. En dix-neuf pages l'auteur étudie successivement la chronologie des premiers rois, la date de la construction du temple, la chronologie des patriarches, la généalogie de Sem, l'âge héroïque, la chronologie des Juges. Tant de questions si complexes et si controversées, en un si étroit espace, ne peuvent être qu'effleurées. L'auteur prend en bloc les nombres bibliques et greffe ainsi toute une chronologie sur la date de 854 où eut lieu la bataille de Qarqar entre Salmanasar II et les rois de Syrie et de Palestine, parmi lesquels Achab. La date qu'il donne pour la division des royaumes d'Israël et de Juda est 932, exactement celle de Rost adoptée par Winckler (2). Sans même faire intervenir les computs des Septante, on trouve toutes les généalogies des patriarches encadrées dans les limites les plus précises. On nous dira : 2164, naissance d'Abram ; 2154, naissance de Sara, etc... ; 2066, institution de la circoncision ; 2065, naissance d'Isaac dans la centième année d'Abraham, etc... Pour la généalogie de Sem, l'auteur compare l'hébreu, le samaritain et les Septante. Il considère — sans en donner la raison — les Septante comme offrant le meilleur texte. Il part de là pour reconstituer ce qu'il appelle l'âge héroïque. Selon lui, « il paraît évident que nous avons affaire non à des individus, mais à des dynasties ou des nationalités qui se succédèrent les unes aux autres dans le gouvernement de la Babylonie, de la Mésopotamie ou de la Syrie ». Nous croyons que cette hypothèse est purement erronée, car Téraḥ, Nachor, et les ancêtres d'Abraham jusqu'à Eber, ne représentent point des peuples ou des races, mais simplement des individus dont les noms se retrouvent dans les documents cunéiformes (3). Pour la chronologie des Juges, l'auteur s'en tire à bon compte, en supposant qu'il faut placer toute une partie de l'histoire des Juges (celle d'Othoniel, d'Ehoud, de Šamgar, de Débora et de Baraq) avant l'invasion de Josué, au temps où les *Ḫabiri* inquiétaient les princes de Canaan d'après les lettres d'El-Amarna. Expédient plus que précaire, qui réduit à supposer que le livre des Juges a bloqué pêle-mêle après la conquête de Josué des histoires, dont les unes n'étaient même pas les histoires de la race d'Israël, mais de *Ḫabiri* assimilés aux Hébreux par suite de l'homonymie. Et c'est ainsi qu'on transportera les plus anciens Juges entre 1566 et 1531 avant J.-C. Cette question de la chronologie des Juges demandait un travail préliminaire sur les nombres eux-mêmes fournis par la Bible.

Beaucoup plus utiles seront les deux autres parties de l'ouvrage, consacrées l'une à la chronologie babylonienne et assyrienne, l'autre à la chronologie égyptienne. Pour la première, l'auteur a pu utiliser les renseignements si précieux fournis par les chroniques récemment publiées par King (4). Il place Hammourabi entre 2121 et 2066. Nous croyons qu'il a tort en mettant deux *Uru-ka-gi-na* dans la liste des souverains de Tello. Le contemporain de *Maništusu* est, selon nous, le même que celui qui succéda à *Lugal-an-da*, car le nom de son père *En-gil-sa* figure dans les tablettes du temps de *Lugal-an-da* et pas une seule fois avant (5). Le travail sur la chrono-

(1) *Researches in biblical archæology*, vol. I, *Ancient Chronology*, part I, by Olaf A. Toffteen, Ph. D., professor of semitic languages and Old Testament literature, western theological seminary. In-8 de XIX-302 pp. Chicago, The university of Chicago press, 1907.

(2) *KAT*³, p. 319.

(3) *RB.*, 1908, p. 217 ss.

(4) *RB.*, 1908, p. 220 ss.

(5) P. Dhorme, *OLZ*, 1908,

logie des Cassites sera à remanier d'après les études minutieuses de Thureau-Dangin et d'Ungnad dans *Orientalistische Literatur-Zeitung*. Les « Notes pour servir à la chronologie de la dynastie kassite » de Thureau-Dangin dans le *Journal asiatique* (janvier-février 1908) coordonnent avec précision les éléments de solution du problème.

M. Toffteen place Sargon d'Agadé vers 2550 avant J.-C. et Manistousou de Kiš vers 3050. Il est absolument impossible qu'il y ait un si grand intervalle entre les deux. Sargon a suivi de très près *Uru-ka-gi-na* qui fut contemporain de *Maništusu*. Une moyenne entre les deux dates assignées par Toffteen à Sargon et à Manistousou aurait plus de chance de convenir à l'un et à l'autre. Pour la partie égyptologique, l'auteur doit beaucoup à Ed. Meyer et à J.-H. Breasted. S'il s'écarte d'eux pour la date de l'accession d'Amenhotep IV, c'est d'après les éléments fournis par la chronologie babylonienne. Il place l'année de cette accession en 1407. Le dernier éditeur des lettres d'El-Amarna place le règne d'Amenhotep IV de 1385 à 1368 (1).

L'auteur a eu la très bonne pensée de fournir intégralement les documents qui servent de base à sa théorie chronologique. Même lorsqu'on se séparera de lui, on aura grand profit à utiliser immédiatement toutes les données du problème. Cet ouvrage est donc appelé à rendre de précieux services à tous ceux qu'intéresse l'histoire de l'Orient. Ils y trouveront groupés en un tout très accessible des documents épars généralement à travers mille et une publications.

Non content de fournir une aussi utile contribution à l'étude de la chronologie ancienne, M. Olaf A. Toffteen nous facilite encore la besogne dans le domaine de la géographie. Ses recherches sur la géographie assyrienne et babylonienne (2) sont une série de notes très concises sur les pays entre le Tigre et l'Euphrate, principalement *I-su-a* ou *I-šu-a*, *Ḋa-ri-a* ou *Dir-ri-a* et *Bit-Zamâni*. Sous chacune de ces rubriques sont groupées les villes qui, d'après les inscriptions, doivent appartenir à ces régions. Les travaux de Streck dans la *Zeitschrift für Assyriologie* (XIII, XIV, XV) ont beaucoup servi à l'auteur qui localise les régions mentionnées plus haut dans les bassins du Tigre et de l'Euphrate supérieurs, dans la contrée d'Édesse et de Diarbékir. Viennent ensuite une série de notes géographiques sur les noms cités dans les *Assyrian and Babylonian letters* de Harper. La partie consacrée à *Amurrû* est spécialement intéressante. Outre la lecture idéographique MAR-TU, les lettres présentent encore *A-mur-ru-u*, *A-mur-ri-i*, *A-mu-ri-e*. La lecture *A-ḫar-ru* est définitivement exclue. Finalement la liste alphabétique de toutes les désignations géographiques contenues dans les huit volumes de Harper, ci-dessus mentionnés. Liste au plus haut point utile, dans laquelle nous relèverons pour nos lecteurs le pays des *Pi-lis-ta-ai* (3). Ce sont bien les Philistins dont le pays ne porte pas le nom de Philistie, mais « pays des Philistins ».

D'Amérique encore une intéressante monographie sur Sargon d'Assyrie, due à la plume de M. A. T. Olmstead, ancien élève de l'école américaine d'études orientales à Jérusalem (4). L'auteur se propose de décrire la situation de l'Asie occidentale sous le règne de Sargon. Un premier chapitre est consacré aux sources. On sait que les documents officiels ont été spécialement étudiés par Lyon dans ses *Keilschrifttexte Sargons* (1883) et Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons* (1889). Pour le prisme B,

(1) Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, p. 38.

(2) *Researches in assyrian and babylonian geography*, part I, by Olaf A. Toffteen. Ph. D. etc... In-8 de 59 pp. Chicago, The university of Chicago press, 1908.

(3) La date de ces lettres est limitée à l'époque des Sargonides (722-620 av. J.-C.).

(4) *Western Asia in the days of Sargon of Assyria*, 722-705 b. C. *A study in oriental history*, by A. T. Olmstead, Ph. D. Petit in-8 de vii-192 pp. New-York, 1908.

qu'il faut reconstituer à l'aide d'un certain nombre de fragments, Olmstead s'écarte de l'ordre suivi par Winckler et répartit les textes en quatre colonnes d'après la série des campagnes. Outre les documents officiels, les archives, lettres et rapports de Ninive sont du plus précieux secours pour l'histoire de l'époque. Le corpus de Harper, *Assyrian and Babylonian letters* (1892 ss.), a rendu accessible le texte cunéiforme de ces documents. Les contrats ont aussi été livrés au public dans l'excellent ouvrage de Johns, *Assyrian Deeds and Documents*. Viennent encore comme témoins de second ordre les auteurs classiques, Bérose et Ptolémée. Enfin la mention de l'expédition d'Asdoud dans Is., xx, et celle de la prise de Calno, Hamath, Arpad, Samarie et Damas dans Is., x. Après avoir, dans le chap. ii, traité de l'accession de Sargon, l'auteur aborde successivement la « Babylonie et Syrie », « la frontière nord-ouest », « les guerres arméniennes », « les guerres en Médie », « les guerres élamites et la conquête de Babylone ». C'est dans le chapitre consacré à la « Babylonie et Syrie » qu'il traite à fond la question du *Muṣri*. Il signale le fait que, durant ses voyages en Palestine, il a pu étudier la question sur les lieux. Non moins de quinze pages de notes en petits caractères envisagent toutes les faces du problème. L'auteur se prononce catégoriquement contre Winckler qui veut voir dans le *Muṣri* un grand royaume indépendant dans le Négeb. Il conclut par cet argument topique : « On admet généralement que les principaux récits du Pentateuque ont reçu leur forme actuelle entre 850 et 650 avant J.-C., c'est-à-dire précisément au temps dans lequel on suppose que *Muṣri* était une puissance indépendante. Les savants sont d'accord pour dire que les touches de couleur locale égyptienne en ces histoires sont juste de cette même période. Il semble que ce soit une part importante de la théorie du *Muṣri* d'admettre que l'histoire de la sortie d'Égypte était d'une façon atténuée un exode du *Négeb-Muṣri*. La question est donc celle-ci : comment se fait-il que l'histoire de l'exode fut transportée de *Muṣri* en Égypte et ornée de la couleur locale juste au moment où, selon la théorie, *Muṣri* était la grande puissance du monde sud-ouest ? » (p. 70 s.). Les questions géographiques sont traitées dans tout l'ouvrage avec une précision de détails et une bibliographie qui font honneur à la méthode suivie par l'auteur, sur les conseils de ses maîtres. De temps en temps, il aime à rappeler qu'il visita tel site avec la caravane de l'institut américain. C'est spécialement en Asie Mineure que de nouvelles identifications sont proposées. L'usage de ce petit volume, qui, sous une apparence modeste, renferme de très précieux matériaux, eût été rendu beaucoup plus commode si l'auteur avait eu la condescendance d'y joindre un bon index des noms d'individus et surtout des noms géographiques, qui fourmillent dans le texte et dans les notes.

Parmi les tirages à part qui nous sont parvenus, signalons tout d'abord la dissertation présentée à la faculté du collège de Bryn-Mawr par Mary Inda Hussey. Cette dissertation qui est une étude de quelques hymnes suméro-babyloniens, édités par Reisner, a figuré dans le *Journal of semitic languages and literatures*, vol. XXIII, n° 2. Les textes sont présentés dans leur transcription sumérienne et babylonienne, suivis d'une traduction et de notes. Miss Hussey est une élève de Bartou, de Clay, de Jastrow et de Zimmern. Son travail dénote une méthode des plus précises et une pratique sérieuse des textes, ce qui prouve que l'assyriologie n'est pas fermée au sexe faible. On sait que les Babyloniens connaissaient une déesse Bêlit-ṣêri qui remplissait les fonctions de scribe dans le monde infernal (1).

Plus considérable le travail de H. Zimmern sur les chants en l'honneur de Tam-

(1) P. Dhorme, *Choix de textes...*, p. 215.

mouz (1). Ces hymnes, dont plusieurs sont purement rédigées en sumérien, ont été éditées pour la plupart dans les *Cuneiform Texts* du British Museum (t. XV). Nous n'avons plus à faire ici l'éloge de la méthode de Zimmern dans l'interprétation des textes. L'acribie la plus minutieuse s'y joint à la plus vaste érudition. Nous avons constaté avec plaisir que l'auteur laissait de côté les étranges spéculations sur les religions comparées qui ont malheureusement déparé sa réédition de Schrader. On nous annonce une édition nouvelle de cet ouvrage, dans laquelle Zimmern s'est réservé un volume complet pour la partie religieuse et linguistique. Nous espérons qu'il en supprimera les dissertations aventureuses sur les influences babyloniennes dans la littérature néo-testamentaire et qu'il veillera à garder le juste milieu dans ses comparaisons entre la Bible et Babylone. Pour revenir aux hymnes sur Tammouz, signalons spécialement le n° 7, l'une des plaintes sur la mort du dieu :

A sa disparition, elle élève une plainte !
« Oh! mon enfant! », à sa disparition elle élève une plainte!
« Oh! mon Damou! », à sa disparition elle élève une plainte!
« Oh! mon prêtre-mage! », à sa disparition elle élève une plainte!
Par le cèdre brillant qui pousse dans l'endroit vaste!
Dans le temple É-Anna, en haut et en bas, elle élève une plainte!
Telle la plainte qu'élève une maison pour le chef de la maison, telle elle élève la plainte!
Telle la plainte qu'élève une ville pour le chef de la ville, telle elle élève la plainte!
Sa plainte, c'est la plainte pour la plante qui ne pousse plus dans le ...
Sa plainte, c'est la plainte pour le grain qui ne croît plus dans l'épi!
Sa chambre, c'est une propriété qui ne produit rien!
C'est une femme épuisée, un enfant épuisé, qui n'a plus de force!
Sa plainte, c'est comme pour une grande rivière où ne croissent plus les herbes!
Sa plainte, c'est comme pour un champ où ne croissent plus ni graines, ni légumes!

C'est la plainte d'Ištar sur son jeune amant, Adonis, le dieu du printemps. On se représente volontiers ces hymnes et d'autres analogues dans la bouche de « ces femmes assises qui pleuraient Tammouz » à la porte nord du temple (Ezech., VIII, 15).

Primitifs. — Voici, dans toute la force du terme consacré, le livre qui comble une lacune : c'est le *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine* de M. Joseph Déchelette (2). Cette lacune était peut-être moins sensible aux spécialistes qui savaient s'orienter à travers les monographies et les revues, elle causait les plus graves difficultés aux biblistes soucieux de s'informer des origines de l'humanité avant l'histoire. Pendant longtemps ils ne se sont préoccupés de la préhistoire que pour discuter l'époque où l'homme apparut sur la terre. La controverse a pris fin, soit parce que les paléontologistes ont renoncé en général à reculer ce moment à une date trop élevée, soit parce que les biblistes ont reconnu, quoique selon des systèmes assez divers, que la Bible ne contient pas de chronologie. Voici sur ce point les appréciations de M. Déchelette : « Les anciens géologues avaient été portés, d'après les interprétations de ces données, à vieillir démesurément l'espèce humaine. Croll, Lyell, Lubbock et d'autres auteurs plaçaient la principale phase glaciaire à des dates variant entre 240.000 et 850.000 ans avant notre ère. Pour Gabriel de Mortillet, l'humanité compterait depuis le début des temps quaternaires (3) 230.000 à 240.000 ans d'exis-

(1) *Sumerisch-babylonische Tamûzlieder*, von H. ZIMMERN, dans les *Berichte der philologisch-historischen Klasse der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig* (LIX Band).

(2) In-8° de XIX-746 pp., avec de nombreuses illustrations ; Paris, Picard, 1908. Deux autres volumes sont annoncés.

(3) Sans parler de ceux qui admettaient l'homme tertiaire !

tence. Ces évaluations ne trouvent plus créance... En résumé, s'il n'est pas donné à la science actuelle d'assigner une date aux origines de l'homme, aucune considération sérieuse ne légitime les chiffres élevés qu'avaient témérairement acceptés les savants du siècle dernier et l'on tend à reconnaître aujourd'hui qu'une solution plus modérée de ce grave problème chronologique demeure vraisemblable (1) ».

Les controversistes catholiques n'avaient donc pas tout à fait tort de reprocher à leurs adversaires des affirmations trop tranchantes dans une science si neuve. Cependant il y a toujours eu des abbés parmi ses plus distingués représentants, et nous serions inexcusables de la bouder encore quand elle se présente avec le caractère rigoureusement scientifique qu'elle a dans l'ouvrage de M. Déchelette. Il procède toujours par une soigneuse énumération des faits, décrits avec soin : il distingue les observations faites à la hâte, de celles qui offrent toute garantie, et tel est désormais le nombre de ces dernières qu'on ne peut se dérober à certaines conclusions bien établies.

Dès lors quoi de plus émouvant que cette vie de l'humanité primitive écrite d'après les débris de son activité et des arts naissants, même d'après les vestiges de ses usages et de ses rites, sans parler de ce qu'elle a abandonné d'elle-même à la terre? Quoique l'auteur ait surtout en vue la Gaule, il a dû tenir compte, pour l'âge de la pierre taillée (paléolithique), des autres foyers européens de culture, et, pour l'âge de la pierre polie (néolithique), il a résolument abordé le problème des influences orientales, qu'il ne tient pas, et à bon droit, pour un mirage, mais pour une réalité. Il rejoint donc par ce côté les études orientales et palestiniennes. Peut-être est-ce sur ce point que son information est le moins à jour (2). Le passage relatif aux dolmens en Asie devra être complété. Mais ce que les orientalistes demanderont surtout à M. Déchelette, c'est une description des faits généraux qui leur permettra de classer ce qu'ils connaissent plus directement, et ils la trouveront dans son livre, nette, précise, avec une clarté dans la composition et dans l'exposition qui le rendent aussi agréable à lire qu'utile à consulter.

Les spécialistes pourront discuter tel ou tel point. Ceux du dehors, mais qui ne peuvent se résigner à ignorer non pas seulement *humani nihil,* mais le développement même de l'humanité ancienne, ne peuvent que se féliciter d'être à même d'en suivre les grandes lignes avec un guide aussi sûr.

Langues. — Une monographie de plus de 180 pp. in-8 sur les significations de la racine כבד en hébreu, voilà qui est pour réjouir les lexicographes les plus exigeants (3). L'auteur, M. Wilhelm Caspari, nous prévient que son travail n'est pas une pure dissertation philologique, mais que des questions de psychologie, de médecine, d'histoire du droit, de zoologie, de théologie, d'histoire des religions y ont été entremêlées par la force des choses. C'est que « la science des mots ne se laisse pas mener à bon terme sans les choses qui sont désignées par les mots » (p. 1). C'est ainsi que la question de la gloire (כָּבוֹד) de Dieu aura sa dissertation spéciale. Non moins de huit chapitres sont consacrés à ce mot כָּבוֹד. Les cinq autres chapitres qui forment la première partie de l'ouvrage étudient successivement le verbe כָּבֵד, puis le nom de même vocalisation, le verbe aux formes intensives et réflexes, enfin les

(1) P. 304 et s.

(2) Il y aurait lieu de faire encore une réserve sur l'importance peut-être excessive attribuée au totémisme, à la suite de M. Salomon Reinach.

(3) *Die Bedeutungen der Wortsippe* כבד *im Hebräischen,* von Wilhelm Caspari, Lic. Theol., Dr. phil. Privatdozent der Theologie in Erlangen, in-8 de xi-171 pp. Leipzig, Deichert, 1908.

mots כֶּבֶד et כְּבוּדָה. L'auteur reconnaît, d'après les principes de Lagarde, qu'une forme כֶּבֶד suppose un *kabuda* disparu de l'hébreu mais qui a dû exister à côté de *kabida* (כָּבֵד). Le sens de la racine est la « lourdeur », s'appliquant spécialement aux parties du corps, puis aux qualités psychiques. Les diverses modifications de ce sens peuvent se répartir en deux groupes : l'oppression (*Bedrückung*) et la pesanteur (*Schwerfälligkeit*). Quant au nom כֶּבֶד, sa dérivation de la racine כבד « être lourd » viendrait de ce que primitivement il s'appliquait au ventre plutôt qu'au foie. Les diverses significations du mot כָּבוֹד qui, comme nous l'avons dit, forment la majeure partie de l'ouvrage, sont traitées avec une subtilité qui déconcerte un peu. Il semble que l'auteur s'attache à prouver que le sens religieux attaché à כָּבוֹד serait un résultat des théophanies, sans se demander si l'introduction de כָּבוֹד dans les théophanies n'est pas le fruit de spéculations plus récentes. L'allemand qu'écrit M. W. Caspari est pénible à lire. Nous n'aimons pas beaucoup à retrouver notre français sous la forme *Differenz*, *dirigiert*, *präformiert*, *Zeremonie*, *das Grandiose*, *der Effekt seiner Diktion*, encore moins uni à l'allemand pour former un mot composé comme *Essportionen* etc.

Palestine. — *PEFund*, *Quart. Stat.*, juillet 1908. — H. Vincent, *Le tunnel de Gézer.* — M. W. G. Masterman, *Notes sur une visite à Engaddi, à Masada et au Dj. Ousdoum :* description précise d'itinéraire. — Mlle Gladys Dickson, *Notes de folklore palestinien :* superstitions relatives à l'eau, aux songes; recettes thérapeutiques variées; *Un traité hiérosolymito-chrétien sur l'astrologie* (suite) : les signes planétaires, les phases de la lune, tableau des jours fastes et néfastes de l'année. — M. Spyridonidis, *L'église sur le puits de Jacob*, avec un plan et deux vues phot. après les fouilles opérées par la communauté grecque orthodoxe de Naplouse. M. l'architecte Dickie a ajouté quelques notes à la documentation très insuffisante de M. S. — M. Macalister, *Kh. Djedîreh :* description de cette petite ruine située environ 5 kilom. au sud-est d'ʿAmwâs. On y a placé parfois Gederah, הגדרה, de Jos. **15**, 36; M. Macalister estime que toute l'installation est d'époque romaine et byzantino-arabe. — M. A. Büchler, *Le graffite hébreu de la porte Dorée* (cf. *RB.*, 1908, p. 477) : propose la lecture אברהם בר לולינא הזק « Abraham, fils de Juliana, force (?) ». Le savant talmudiste documente bien son équivalence לולינא = Juliana, *Julienne.*

Mittheilungen... des DPVereins, 1908. — N° 3. S. Klein, *Le nom hébreu de la plaine de Baṭṭôf :* cette plaine de la Galilée centrale correspond à celle de *Beth Neṭopha* בית נטופא, en divers traités talmudiques pouvant remonter au second siècle. — Comte de Mülinen, *Excursion de l'hospice du Carmel à Naplouse, aller et retour :* itinéraire et toponymie. — N°s 3 et 4. E. Kautzsch, *C. Furrer*, † le 14 avril 1908. — P. Thomsen, *Les fouilles anglaises en Palestine :* analyse sommaire des travaux de Bliss et Dickie en 1894-7. — Nouvelles.

Dans le second article de M. le prof. H. Thiersch sur les « récentes fouilles de Palestine » (1) on trouvera une analyse fort compétente des travaux exécutés naguère à Tell el-Ḥésy par M. Flinders Petrie et M. Bliss. Si rien n'est plus juste que les principes inculqués à nouveau : nécessité d'une méthode scientifique et urgence d'un contrôle technique diligent dans un chantier de fouilles archéologiques, ceux qui ont vu à l'œuvre M. Bliss trouveront peut-être trop radicale la critique de M. T.

(1) *Archaeol. Anzeiger* du *Jarhbuch d. k. deut. arch. Instituts*, 1908, I, col. 3-38.

à son sujet. La section explorée du tertre de Lâchis n'est certes pas l'amputation inhabile et en pure perte qu'on pourrait croire, à lire diverses phrases de l'analyse de l'*Anzeiger* (*l. l.*, col. 66 s., 24). Pour avoir été longtemps seul à la tête d'une entreprise de cette importance, Bliss n'en a pas moins fait au mieux pour que les résultats de son exploration aient une incontestable valeur scientifique. M. Thiersch n'a du reste évidemment pas voulu le mettre en doute, puisque aussi bien il résume lui-même les informations acquises et à peu près exactement au sens où Petrie et Bliss les présentaient eux-mêmes dans leurs publications. L'unique détail important où M. T. s'écarte de Bliss et Petrie est l'interprétation de certains reliefs que les explorateurs estimaient avoir revêtu des montants de porte : il y verrait plutôt des débris de chapiteaux hathoriques égyptiens. De la présence de ces débris dans un édifice laissé indéterminé, il déduit l'hypothèse d'un sanctuaire qui aurait été consacré à la déesse Hathor dans la troisième cité de Lâchis, vers le XIVe siècle avant notre ère. Malgré la remarquable compétence technique de M. le prof. Thiersch je ne puis croire décisive son ingénieuse interprétation des reliefs et son sanctuaire d'Hathor n'a que des bases trop précaires.

Pour ne point paraître retenir l'attention de nos lecteurs sur une question de clocher, nous ne les avons pas mis au courant de la controverse engagée depuis un an touchant le lieu de la Lapidation de saint Étienne. Sur cette controverse close, un maître aussi autorisé que l'éminent bollandiste R. P. Paul Peeters vient de porter un jugement à la fois mesuré et catégorique (1). En lui empruntant aujourd'hui les faits acquis dans ce débat, la *Revue* prétend seulement livrer des informations positives, suivant la tâche qu'elle s'efforce de réaliser au sujet de n'importe quel sanctuaire palestinien.

La récente controverse doit son origine à une mystification archéologique : prétendue découverte d'une église de Saint-Étienne attestée par une inscription du IVe siècle, sur l'escarpement occidental du Cédron, en face de Gethsémani (2). De l'église il n'existe pas trace et l'inscription alléguée provient de Bersabée. On attend toujours la documentation graphique exigée pour ces ruines mythiques d'une église. Quant à la provenance de l'inscription, la démonstration commencée par la *RB.* (1907, p. 276 s., 474 n. 3, 607-11) a été estimée suffisante sans doute même par la revue Νέα Σιών qui avait mis le canard en circulation; aussi bien un récent numéro de cette revue traitant à nouveau la question d'une église Saint-Étienne à Gethsémani (Νέα Σιών, 1908, pp. 122 ss.) évite avec soin toute allusion à ce fameux texte. C'est une façon de reconnaître *erreur* dont nous sommes heureux de donner acte au docte périodique. Mais au premier moment l'évidence au sujet de cette erreur relevait nécessairement d'observations directes, sur place, favorisées en outre par un concours remarquable de circonstances heureuses. A distance on pouvait s'y tromper; le R. P. Siméon Vailhé y a été trompé. Entraîné par ces données archéologiques de mauvais aloi, il a repris l'examen de la documentation littéraire. Au bout de sa revision il concluait qu'avant la création du *Martyrium* de saint Étienne par l'impératrice Eudocie, au nord de Jérusalem, entre 450 et 460, une église avait été érigée à l'orient de la ville sur les pentes du Cédron, en un lieu qui devait être tenu pour celui même de la Lapidation (3). Une conclusion si radicalement inverse à celle émise par

(1) *Le sanctuaire de la Lapidation de S. Étienne. A propos d'une controverse*, dans *Analecta Bollandiana*, XXVII, 1908, pp. 339-68.

(2) P. Loucaris, Νέα Σιών, 1906, p. 247 ss.; Spyridonidis, *QS.*, 1907, p. 137 ss.

(3) S. Vailhé, *Les églises Saint-Étienne à Jérusalem*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, pp. 70 ss.

le R. P. Vailhé lui-même quelques années auparavant (1) supposait de bien graves éléments de conviction survenus en ce court intervalle. Les éléments de conviction allégués étaient : 1° les prétendues trouvailles de Gethsémani; 2° l'hypothèse que les documents positifs situant la Lapidation au nord, recevables en 1905, ne l'étaient plus en 1907; 3° qu'entre les deux recensions de la Lettre du prêtre Lucien sur l'invention des reliques de saint Étienne, celle qui place la Lapidation *foris portam quæ est ad aquilonem, quæ ducit ad Cedar* était moins ancienne et moins exacte que celle où la localisation est indiquée *in exapeleo... civitatis, in via euntibus Cedar*, route qu'on disait être à l'orient de la ville.

Le P. Lagrange (2) a repris point par point la jeune thèse du R. P. Vailhé, bâtie sur cette revision hâtive du dossier littéraire. Il a montré que le soi-disant fait archéologique nouveau était controuvé et qu'il n'y avait aucune solidité dans les combinaisons de textes et dans leur classement nouveau imaginés par le R. P. Vailhé dans la perspective nouvelle où il les croyait placés. Pour ce qui est des textes positifs en faveur de la Lapidation au nord, et au lieu même que consacra par la suite la basilique eudocienne, le plus explicite est celui du diacre Theodosius, au cours du VIe siècle : *Sanctus Stephanus foras porta Galilaeae lapidatus est; ibi et ecclesia eius est quam fabricavit domna Eudocia.* Le R. P. Vailhé veut que Theodosius entende *porta Galilaeae* au sens du *Breviarius* qui place une *Galilaea* au mont des Oliviers; il admet pourtant que la basilique eudocienne est au nord, non à l'orient, par conséquent Theodosius aurait commis dans son assimilation une erreur lourde, — hypothèse parfaitement gratuite pour se soustraire à un texte gênant! — ou bien la fin de sa phrase serait interpolée — à quoi le R. P. Peeters (*op. l.*, p. 363) oppose que « c'est trop laisser paraître le besoin de s'en débarrasser » et il ajoute que le P. Lagrange « a péremptoirement répondu à cette *ultima ratio* » (*l. l.*).

Au sujet des recensions de la Lettre de Lucien, le problème est plus délicat. Toutefois le savant bollandiste juge, cette fois encore, en faveur du P. Lagrange qui maintient la priorité et l'antiquité de la version *foris portam quæ est ad aquilonem*, et il donne comme conclusion : « système pour système, nous nous trouvons beaucoup plus à l'aise dans celui du R. P. Lagrange, qui sauvegarde incomparablement mieux la logique des textes et celle des faits » (*op. l.*, p. 368). Le R. P. Peeters écrit encore (*l. l.*), à propos de la recension préférée par le P. Lagrange : « Le moins qu'on en puisse retenir, c'est que, au mois de décembre de l'année 415, à l'occasion d'une trouvaille retentissante, qui remit en évidence à Jérusalem le souvenir de saint Étienne, il fut dit, dans le clergé de la Ville Sainte, que le premier martyr avait été lapidé près de la porte du nord ».

Puisque la controverse devait aboutir à mettre ce point en évidence, grâce aux recherches de savants aussi qualifiés, il ne faut plus trop s'affliger de la supercherie archéologique d'où elle a procédé, ni de la promptitude du R. P. Vailhé à remettre en question ses propres convictions et à les abandonner pour en adopter de contraires. M. Nau, le savant directeur de la revue où s'est engagé le débat, y a versé une très heureuse information (3). En revisant avec son soin habituel les manuscrits latins de la Lettre de Lucien conservés à Paris, il a découvert que *trois* (4) sur *seize* des té-

(1) *Échos d'Orient*, 1905, p. 78.

(2) *Le sanctuaire de la Lapidation de saint Étienne à Jérusalem*, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, 1907, pp. 414 ss.; 1908, pp. 1 ss.

(3) Nau, *Note sur quelques mss. latins de l'invention du corps de saint Étienne*, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, 1907, pp. 441-4.

(4) L'un de ces mss. est du xe siècle et compte donc parmi les plus anciens. Dans deux au-

moins de la leçon qui atteste le nord de la ville portaient *Cæsaream* au lieu de l'inexplicable *Cedar*. Il en infère avec la plus grande vraisemblance que le texte primitif de cette recension était *foris portam quæ est ad aquilonem quæ ducit ad Cæsaream*. La leçon devient limpide et admirablement exacte, puisque la basilique eudocienne s'élève en bordure de l'antique voie romaine de Jérusalem à Césarée. Le R. P. Peeters (*op. l.*, p. 364. n. 1) inclinerait à conserver *Cedar*, en vertu du canon de critique textuelle qu'une leçon obscure doit être préférée à une leçon claire qu'on peut toujours soupçonner d'avoir été inventée pour remplacer quelque chose qu'on ne comprenait pas. Le canon est parfaitement juste; mais encore faut-il que la leçon difficile soit capable d'un sens et ne crée aucune antilogie. Dans le cas, *Cedar* n'est guère explicable et si on prétend le rattacher à la région orientale, au pays des *Cédaréniens*, l'expression devient antinomique par rapport à *quæ est ad aquilonem*. Jusqu'à démonstration contraire la leçon « Cæsarcam » est donc très recevable. Comme par ailleurs l'authenticité de la basilique d'Eudocie au nord de Jérusalem près la porte de Damas n'est plus mise en doute (voir le R. P. Peeters, *op. l.*, 359), elle garde jusqu'ici les meilleurs titres à consacrer ce qu'on croyait, au ve siècle, être le lieu de la Lapidation de saint Étienne.

tres on lit *Cœdar* — abréviation vraisemblable un peu corrompue de *Cæsar(eam)* — au lieu de *Cedar*.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1908

N° 1. — Janvier.

Pages.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII DIVINA PROVIDENTIA PAPAE X MOTU PROPRIO 5

COMMUNICATIONS DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES 8

I. LES FRÈRES DU SEIGNEUR. — **R. P. A. Durand** 9

II. LE RÈGNE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — **R. P. Lagrange** 36

III. L'ÉLÉGIE DE DAVID SUR SAUL ET JONATHAN. — **R. P. Dhorme.** 62

IV. MÉLANGES. — 1° Une concordance biblique d'origine pélagienne, **R. P. Dom de Bruyne.** — 2° A propos de l'origine du quatrième évangile, **M. Lepin.** — 3° La revision de la Vulgate, **R. P. Lagrange.** 75

V. CHRONIQUE. — Les fouilles anglaises à Gézer. — Les fouilles autrichiennes à Jéricho. — Une mosaïque chrétienne au mont des Oliviers. — Bustes funéraires palestiniens, **R. P. H. Vincent** 114

VI. RECENSIONS. — Alfred Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* (**R. P. Dhorme**). — H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (**R. P. Dhorme**). — Charles Foster Kent, *The Student's Old Testament* (**R. P. A. Condamin**) 128

VII. BULLETIN. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Pays bibliques. — Palestine. — Varia 140

N° 2. — Avril.

COMMUNICATION DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES 161

I. LE SERVITEUR DE IAHVÉ. — **R. P. Condamin** 162

II. LA TROISIÈME ENCEINTE DE JÉRUSALEM. — **R. P. Vincent** ... 182

III. HAMMOURABI-AMRAPHEL. — **R. P. Dhorme** 205

Pages.

IV. MÉLANGES. — 1° L'étoile du matin dans l'Apocalypse, **M. A. Fabre.** — 2° Nouvelles inscriptions de Ḥégra, **R. P. Jaussen** et **Savignac.** — 3° Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse (1^{1}-9^{17}), **R. P. L. Mariès.** — 4° הָצִיר ou הֲצִים (Num., XI, 5)? **M. E. Levesque** 227

V. CHRONIQUE. — Les fouilles d'Éléphantine, **R. P. Lagrange.** — A travers Jérusalem, notes archéologiques, **R. P. Vincent**..... 260

VI. RECENSIONS. — Dr Theol. Fritz Tillmann, *Der Menschensohn.* — H. J. Holtzmann. *Das messianische Bewusstsein Jesu.* — William Sanday, *The Life of Christ in recent research* (**R. P. Lagrange**)..... 280

VII. BULLETIN. — Questions générales. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Peuples voisins. — Langues. — Palestine..... 294

N° 3. — Juillet.

COMMUNICATIONS DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES..... 321

I. LES NOUVEAUX PAPYRUS D'ÉLÉPHANTINE. — **R. P. Lagrange.** 325

II. LE RÈGNE DE DIEU DANS LE JUDAISME. — **R. P. Lagrange.** 350

III. LA TROISIÈME ENCEINTE DE JÉRUSALEM. — **R. P. H. Vincent**..... 367

IV. MÉLANGES. — 1° Amulette judéo-araméenne, **R. P. H. Vincent.** — 2° Épigraphie nabatéenne, A. J. et R. S..... 382

V. CHRONIQUE. — Les fouilles anglaises à Gézer. — Mosaïques byzantines. — Timbres romains. — Varia, **R. P. H. Vincent**..... 399

VI. RECENSIONS. — Dr J. Benzinger, *Hebräische Archäologie* (**R. P. H. Vincent**). — Dr G. Schumacher, *Tell el-Mutesellim* (**R. P. H. Vincent**). — F. C. Eiselen, *Sidon.* — Martin A. Meyer, *History of the city of Gaza* (**R.P. M. Abel**). — Stanley A. Cook, *Critical notes on Old Testament history* (**R. P. Dhorme**). — F. M. E. Pereira, *Patrologia orientalis*, tome II, fasc. 5; *Le livre de Job* (**Eug. Tisserant**). — M. Chaine, *Grammaire éthiopienne* (**Eug. Tisserant**). — Dr A. Musil, *Arabia Petraea : II, Edom* (**R. P. H. Vincent**). — R. H. Charles, *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs.* — R. H. Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs* (**R. P. Lagrange**). 416

VII. BULLETIN. — Questions générales. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Peuples voisins. — Assyriologie. — Palestine..... 446

N° 4. — Octobre.

I. LA PATERNITÉ DE DIEU. — **R. P. Lagrange.** 481

II. LES PAYS BIBLIQUES AU TEMPS D'EL-AMARNA. — **R. P. P. Dhorme**..... 500

III. JÉRUSALEM D'APRÈS LA LETTRE D'ARISTÉE. — **R. P. H. Vincent**..... 520

Pages.

IV. MÉLANGES. — 1° L'inscription nabatéenne de Hégra (Le Hegr), *CIS*, II, n° 271, **M. Clermont-Ganneau.** — 2° Fragments coptes inédits de Jérémie, **R. P. A. Deiber.** — 3° Nouveau fragment non canonique relatif à l'Évangile, **R. P. Lagrange.** — 4° Inscriptions de Transjordane et de haute Galilée, **R. P. Abel** 533

V. CHRONIQUE. — Les fouilles anglaises à Gézer 579

VI. RECENSIONS. — R. P. Prat, *La théologie de saint Paul* (**M. Toussaint**). — Jean de Pauly, *Sépher Ha-Zohar* (Le livre de la splendeur) (**H. Hyvernat**). — *Publications of the Princeton University archaeological Expedition to Syria in* 1904-1905. — H. C. Butler, Division II : *Ancient architecture in Syria.* — E. Littmann, Division III : *Greek and Latin Inscriptions in Syria* (**R. P. H. Vincent**). — H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (**R. P. R. Savignac**) 587

VII. BULLETIN. — Questions générales. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Peuples voisins. — Palestine 601

Le Gérant : J. Gabalda.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6899